Schuld- und Sündopfer im Alten Testament

(Teildruck)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau vorgelegt von

P. Dionys Schötz O. F. M.

Dr. phil.

Breslau 1930

Antonius-Druckerei Breslau 10-Carlowitz

Genehmigt auf Vorschlag von:

Alfons Schulz
Friedrich Wilhelm Maier

Examen rigorosum: 21. Februar 1930
Vortrag: Das biblische und das babylonische Opfer.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die ganze Arbeit erscheint in den Breslauer Studien zur historischen Theologie.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 5
1. Kapitel: Die Sühnopfergesetzgebung.
1. Die Opferthora 9
2. Sühnopfergesetze bei Weihe- und Reinigungsriten 15
3. Festopferbeschreibungen 24
4. Das Sühnopfer bei Ezechiel 31
2. Kapitel: Die Ursachen des Sühnopfers.
5. Der Unterschied zwischen Asham- und Chattatopfer 36
6. Das Ashamopfer 39
7. Das Chattatopfer.
3. Kapitel: Der Opferritus.
8. Die Sühnemincha.
9. Opfertier und Opferherr bei den blutigen Sühnopfern.
10. Der Opferakt beim Ashamopfer.
11. Der Opferakt beim Chattatopfer.
4. Kapitel: Die Bedeutung des Blutes in der alttestamentlichen Vorstellungswelt.
12. Das Blutverbot.
13. Das Bundesblut.
14. Das Blut als Schutzmittel.
15. Das Blut als Weihemittel.
5. Kapitel: Die Bedeutung der Sühnopferzeremonien.
16. Die Blutzeremonie.
17. Die Verwendung des Opfertieres.
18. Das babylonische Neujahrsfest und das israelitische Tempelweihritual.
19. Kipper.
20. Der Gedanke der Stellvertretung.
6. Kapitel: Die geschichtliche Entwicklung des Sühnopfers.
21. Die Sühnopferforderung in der Geschichte Israels.
22. Die Entwicklung des Sühnopferrituals.
Literaturübersicht.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546319_0088

Einleitung.

Das Opfer ist ein wesentlicher Bestandteil religiöser Betätigung. So verschiedenartig auch die Auffassung der neueren Religionsgeschichte vom Opfer ist, es ist wesentlich eine Gabe an die Gottheit. So unterscheidet sich das Opfer vom Gebet: beim Opfer gibt der Fromme, beim Gebet verlangt oder bittet er. Das Gebet ist in seiner ursprüglichen Form ein Verlangen an die Gottheit, das Opfer ein Geschenk für die Gottheit. Es gehört weiterhin zum Wesen des Opfers, daß es mit irgendeinem, wenn auch noch so einfachen Ritus dargeboten wird. Zehnten, Tempelsteuern können nicht als Opfer im eigentlichen Sinne angesehen werden.

Die Absicht, in der der Fromme Opfer bringt, kann verschieden sein, so verschieden wie die menschlichen Verhältnisse überhaupt sind. Aber alle Absichten lassen sich auf drei Grundbeweggründe zurückführen, aus denen sich der Mensch der Gottheit opfernd naht.

Der Mensch bringt der Gottheit Opfergaben einzig und allein zum Gebrauche der Gottheit selbst. Er hat keine weitere Absicht, die sein eigenes Leben angeht, er erfüllt seine Pflicht, die ihm auferlegt ist, für den Unterhalt der Gottheit zu sorgen. „Die Menschen wollen wir schaffen. Der Dienst der Götter sei ihre Dienstleistung ... die Feste der Götter zu pflegen; frisches Wasser auszugießen“.[1])

Nicht immer aber ist der Mensch bloß der Diener der Gottheit, der seine Gaben bringt und sich dann ehrfurchtsvoll zurückzieht. Er darf auch an den Festfeiern der Götter teilnehmen, darf sich freuen mit der Gottheit und sich mit ihr in die Gaben teilen, die er gebracht hat.

Endlich aber hat der Mensch oft Anlaß genug, den wirklichen oder vermeintlichen Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, Gaben darzubringen, den Groll der Götter zu besänftigen

[1]) Keilschrifttexte aus Assur rel. Inhalts No. 4 26—27 Rv 8—9. Vgl. Ebeling in: Altorientalische Texte zum A. T. 135.

und sich ihrer Gnade und Huld wieder zu versichern. Es sind also drei Arten von Opfern zu unterscheiden: Hoheitsopfer, Gemeinschaftsopfer und Sühnopfer.

Die Hoheitsopfer haben den ausschließlichen Zweck, die Gottheit zu ehren, des Menschen Abhängigkeit von ihr, sein Streben, ihr zu dienen, auszudrücken. In Israel dient in erster Linie das Brandopfer (ʿola) dieser Absicht der ausschließlichen Gottesverehrung. Es ist ein Tieropfer, bei dem das ganze Tier in einem genau festgelegten Ritus verbrannt wird (Lev 1, 1—13. 14—17). Es ist das Hoheitsopfer im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Mensch hat die Aufgabe, die Gottheit mit Gaben zu ehren, er darf nicht mit leeren Händen vor ihr erscheinen (Ex 23, 15; 34, 20). Es ist des Königs erste Pflicht, Hoheitsopfer darzubringen und für die genaue Durchführung des Opferrituals zu sorgen (1 Kön 9, 25; 2 Kön 10, 24; 16, 12—16). Es erscheint wahrscheinlich, daß das israelitische Hoheitsopfer eine Speisengabe an die Gottheit war, bestehend aus Fleisch und Pflanzenkost mit dem dazu gehörigen Tranke (Ex 29, 38—42; Num 15, 1—16; 28, 1—8; 1 Sam 1, 24).

Die Gemeinschaftsopfer dienen in erster Linie dem Gedanken der Vereinigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander. Der Mensch wird von der Gottheit gewürdigt, an der Opfermahlzeit teilzunehmen, sich mit ihr an Speise und Trank zu erfreuen. Das ist das Wesen des Kommunionopfers. Es hat in Israel den Namen Zebach (Shelamim) (Lev 3, 1—17). Ein fröhlicher Zug zeichnet diese Art Opfer aus. Es ist ein Sichfreuen vor Gott, ein Fröhlichsein vor Jahwe.

Die Sühnopfer dienen der Versöhnung. Sie sollen wieder gut machen, was der Mensch gefehlt hat, sie sollen reinigen und heiligen und den Menschen wieder instand setzen, vor seinem Gotte zu erscheinen. Nur zu leicht erregt der Mensch bewußt oder unbewußt den Zorn der Götter. Krankheit und Unglück sind die deutlichen Zeichen, daß sich Gott oder Göttin grollend von ihm abgewendet haben. Angenehmer Opferduft scheint das am besten geeignete Mittel zu sein, den grollenden Sinn der Götter zu wenden. So heißt es von Gudea: Im shu-gu-lam, dem Schreckensorte, der Gerichtsstätte, dem Orte, da Ningirsu die Länder übersieht, einen gemästeten

Hammel ... legte er hin. Zypressenholz, arzallu-Holz aus den Bergen häufte er auf das Feuer, von der duftenden Zeder zu Wohlgerüchen für die Gottheit, er wandelte ihr Herz.[2])

In Israel nimmt das Sühnopfer einen breiten Raum in der religiösen Praxis ein. Jedes Hoheitsopfer hat mehr oder weniger Sühnecharakter, soweit es der Mensch im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, in der Absicht die Gottheit zu versöhnen darbringt. Die levitische Gesetzgebung hat zwei eigenartige Typen von Sühnopfern ausgebildet, die im besonderen Sinne der Versöhnung mit Gott dienen. Es sind die beiden Opfer, die als Sündopfer (חטאת) im eigentlichen Sinne und als Schuldopfer (אשם) bezeichnet werden. Der Bedeutung dieser beiden eigentümlichen Opferarten nachzugehen, ihre mögliche Entwicklung aufzuzeigen, ist Aufgabe dieser Arbeit.

[2]) Vorderasiatische Bibliothek I 98 f.

1. Kapitel.

Die Sühnopfergesetzgebung.

§ 1.

Die Opferthora.

In die Erzählung des Alten Testamentes von der Aufrichtung des Heiligtums (Ex 40, 16—38), der Priesterweihe Aarons und der Weihe des Heiligtums (Lev 8) schiebt sich eine Sammlung von Gesetzen ein, die das Opferwesen zum Gegenstande haben (Lev 1—7). Diese Opfergesetze behandeln die verschiedenen Opferarten und geben eine hinreichend klare Vorstellung von den Zeremonien, die mit den einzelnen Opfern verbunden sind.[3]) Es sind in dieser Opfergesetzgebung deutlich zwei Reihen zu unterscheiden: die eine ist an das Volk (Lev 1, 1—6, 7), die andere an die Priesterschaft (Lev 6, 8—7, 21) gerichtet.[4]) Beide Teile sind aber auf einander hingeordnet und ergänzen sich.[5]) Die Opfer, die dem besonderen Zwecke der Versöhnung, der Sühne dienen, finden sich Lev 4, 1—6, 7 und 6, 24—7, 10. Im einzelnen behandeln 4, 1—13 das Sündopfer des Hohenpriesters, 4, 14—21 das des ganzen Volkes, 4, 22—26 das Sündopfer des Fürsten (nasi), 4, 27—5, 13 das Sündopfer des gewöhnlichen Mannes. In 5, 14—26 wird das Schuldopfer behandelt. 6, 17—7, 7 regeln bestimmte priesterliche Aufgaben, die mit diesen beiden Arten von Opfern verbunden sind. Die Gesetze der ersten Gruppe zerfallen sachlich in Gesetze über das Chattatopfer und Gesetze über das Ashamopfer (5, 14—26). Formell werden die Asham-Opfergesetze durch die Einleitungsformel: „Da sprach Jahwe zu Moses“ (5, 14. 20) als aus zwei gesetzgeberischen Akten fließend dargestellt. Nach dem ersten Gesetz wird ein Ashamopfer für Veruntreuung an heiligen Sachen verlangt

[3]) Medebielle, Expiation 32.
[4]) Hummelauer, Lev. 356; Dussaud, Sacrifice 10.
[5]) Merx, Opfergesetze 42—45; Kuenen, Einleitung 80.

5, 14—16), nach dem zweiten ein solches für Veruntreuung dem Mitmenschen gegenüber (5, 20—26).[6]) Einige Schwierigkeit bieten die VV. 5, 17—19. Sie erscheinen Baentsch als ein Zusatz konfusester Art, in dem die Funktionen des Sündopfers mechanisch auf das Ashamopfer übertragen werden.[7]) Schon Schmoller glaubte in den VV. eine Parallele zu den Sündopfergesetzen sehen zu müssen, in der für die gleichen Vergehen ein Ashamopfer verlangt werde, für die nach 4, 27 ff. ein Chattatopfer gefordert war.[8]) Merx scheidet die VV. als wertloses Einschiebsel aus.[9]) Sie werden von der modernen Kritik einem jüngeren Verfasser zugewiesen als dem Verfasser des Hauptgesetzes.[10])

Sehen wir vorläufig von diesen VV. ab, so ergeben sich für das Ashamopfergesetz folgende Eigentümlichkeiten: Die Sünde, die ein Ashamopfer erfordert, wird als מעל bezeichnet (5, 15. 21), die veruntreute Sache muß mit $^1/_5$ Aufschlag zurückgegeben werden (5, 16. 24), als Opfertier wird ein Widder verlangt, den Moses, oder was in späterer Zeit dasselbe ist, der Priester auswählt (בערכך 5, 15. 25).

In dem Gesetz 5, 17—19 fehlt der Ausdruck מעל, es fehlt auch die Verpflichtung zur Rückgabe des veruntreuten Gutes mit $^1/_5$ Aufschlag, anderseits aber ist das verlangte Opfertier ein Widder nach der Wahl des Priesters (5, 18), und das Opfer wird ausdrücklich als Ashamopfer bezeichnet (5, 19). Zweifellos wird durch dieses Gesetz für bestimmte Verfehlungen ein Ashamopfer verlangt. Die Art dieser Verfehlungen ist nun allerdings in ganz allgemeinen Worten angegeben, die fast wörtlich mit 4, 2. 13. 22. 27, der allgemeinen Einleitungsformel zu den Sündopfern, übereinstimmt. So wenig sich nun aus der allgemeinen Formel beim Sündopfer etwas über die bestimmte Art der Sünde ausmachen läßt, so wenig hier. In dem לא ידע V. 17 liegt durchaus nicht das Unterscheidende.[11])

---

[6]) Hummelauer, Lev. 361.

[7]) Exod.-Num. 321, 330.

[8]) Sühne 258.

[9]) Opfergesetzgebung 72.

[10]) Wellhausen, Komposition 334; Berthelot, Lev. 16; Sanda, Moses 243.

[11]) Gegen Hoffmann, Leviticus 210; Kurtz, Opfer 211 f.

Der Ausdruck steht parallel zu בִּשְׁגָגָה (4, 2) und will nichts anderes sagen, als daß es sich auch hier nur um Sünden handelt, die nicht mit erhobener Hand (Num 15, 30) ausgeführt worden sind. Man wird annehmen dürfen, daß dieses Gesetz noch andere Ashamverfehlungen im Auge hatte als die in 5, 14—16. 20—26 angegebenen. Alle diese Fälle faßt der Verfasser oder Interpolator in dieser allgemeinen Formel zusammen, fügt das Gesetz ohne neue Einleitungsformel dem Vorausgehenden an und gibt ihm eine allgemeine Gültigkeit. [12])

Lev 5, 14—26 enthält also drei Gesetze: das eine verlangt für Sünden, deren Art nicht näher angegeben wird, einen Widder, dessen Wahl dem Priester überlassen bleibt, als Ashamopfer (5, 17—19). Die beiden anderen Gesetze fordern für Eigentumssünden, sei es an heiligen (5, 14—16) sei es an profanen Sachen (5, 20—26), außer dem Ashamopfer auch noch die Rückerstattung von $^6/_5$ des veruntreuten Wertes.

Das Ritual des Ashamopfers wird in den für die Priester bestimmten Gesetzen (6. 7) in 7, 1—7 behandelt. [13]) Das Opfertier wird an der gleichen Stelle wie das Brandopfertier geschlachtet (7, 2), das Blut wird ringsum an den Altar gesprengt (7, 2), die Fetteile werden auf dem Altare verbrannt (7, 3—5), das übrige Fleisch gehört dem diensttuenden Priester (7, 7 b). In diese durchsichtige Schilderung des Rituals schiebt sich eine Bestimmung darüber, daß alle männlichen Mitglieder der Priesterschaft das Ashamopferfleisch essen dürfen, daß es als hochheilig in gleicher Weise zu behandeln ist wie das Chattatopfer. Diese Bestimmung ist aus einem anderen Gedankenkreis erwachsen als das Ritualgesetz und ist mit den analogen Bestimmungen über das Chattatopfer (6, 17—23) zu vergleichen. [14])

Die Sündopfer werden in Lev 4, 1—5, 13 und 6, 17—23 behandelt. Kapitel 4 regelt die Sündopfer nach der bürgerlich-religiösen Stellung derer, die zu einem Sündopfer verpflichtet sind. Über die einzelnen Sünden, die ein solches Opfer verlangen, erfahren wir in diesem Kapitel nichts, wohl aber wer-

---

[12]) Riehm, Schuldopfer 99.
[13]) Kuenen, Einleitung 81.
[14]) Merx, Opfergesetzgebung 79.

den die einzelnen Zeremonien genauer behandelt. Das Sündopfer des Hohenpriesters (4, 1—12) und des ganzen Volkes (4, 13—21) ist ein Stier, dessen Blut zu Sprengungen vor dem Allerheiligsten und am Räucheraltar verwendet wird. Die Fetteile werden auf dem Brandopferaltare geopfert, das übrigbleibende Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt. Für die Sünde eines Fürsten wird ein Ziegenbock verlangt (4, 22—26), für die eines gewöhnlichen Mannes (4, 27—35) eine weibliche Ziege (4, 27—31) oder ein Lamm (4, 32—35). Die Blutzeremonie ist einfacher als bei den großen Sündopfern: das Blut wird an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen. Die Fetteile werden auch hier geopfert, über die Verwendung des übrigen Fleisches wird in diesem Abschnitt nichts ausgesagt. Wir haben es in diesem Kapitel mit Zeremonialgesetzen zu tun, die den Ritus bei den einzelnen Sündopfern regeln.

Aus einer anderen Gedankenwelt fließen Lev 5, 1—6. Hier werden einzelne Vergehen aufgezählt, für die ein Opfer, nämlich eine Ziege oder ein Lamm, verlangt wird. Über die Zeremonien erfahren wir nichts.[15]) In 5, 7—13 dagegen sind wieder Zeremonialgesetze für das sogenannte Armensündopfer enthalten.

In welchem Verhältnis steht 5, 1—6 zu den anderen Teilen dieser Sündopfer-Gesetzgebung? Die Terminologie im Gebrauche von chattat und asham ist in diesem Abschnitt zweifellos schwankend.[16]) Diese Beobachtung hat viele Forscher dazu geführt, dieses Stück als Ashamopfer-Gesetz zu erklären.[17]) Zieht man aber in Betracht, daß dieses Gesetz andere Voraussetzungen hat, daß das Wort asham in einem weiteren Sinne für Verschuldung überhaupt gebraucht wird[18]), so wird man in 5, 1—6 nichts anderes als ein Gesetz über das Chattatopfer sehen können.[19]) Anderseits sind die Eigentümlichkeiten dieses Abschnittes stark genug, um das Stück, wenn nicht einem anderen Verfasser, so doch einer anderen Art von

[15]) Eerdmanns, Lev. 10.

[16]) Baentsch, Ex.-Num. 321 f.; Bertholet, Lev. 11.

[17]) Gramberg, Religionsideen I 124; Bähr, Symbolik II 404 f.; Stöckl, Opfer 287; Herrmann, Sühne 79.

[18]) Riehm, Schuldopfer 94.

[19]) Kurtz, Opfer 230; Oehler, Theologie 485.

Gesetzen zuzuschreiben und als selbständige Gesetzesgruppe aus dem Zusammenhang der Zeremonialgesetze auszuscheiden.[20]) 5, 1—6 können nicht in einer Linie mit Kapitel 4 angesehen werden[21]): ihre Absicht ist eine andere. Sie können auch nicht als Anhang zum Vorausgehenden angesehen werden[22]): Gesetze verschiedener Ordnung stehen nicht im Verhältnis von Hauptgesetz und Anhang zueinander.

Gemäß den Nachtragsbestimmungen über das Sündopfer (6, 17—23) wird das Sündopfer an der gleichen Stelle wie das Brandopfer geschlachtet (6, 18), wegen der Hochheiligkeit des Opfers muß auf die Behandlung des Blutes besondere Vorsicht verwendet werden (6, 20. 21), der Genuß der gewöhnlichen Sündopfer steht nur den männlichen Mitgliedern der Priesterfamilie zu (6, 22), die Sündopfer, deren Blut in das Heiligtum gebracht worden ist, müssen verbrannt werden (6, 23). 6, 19 gibt dem Priester vom Dienst ein besonderes Recht auf das Sündopferfleisch. Der Vers zerreißt den Zusammenhang des Ganzen und steht irgendwie in Widerspruch mit V. 22.[23]) Er darf als Stück einer älteren Gesetzgebung angesehen werden, dem gegenüber V. 22, der allen männlichen Mitgliedern der ganzen Priesterschaft das Sündopferfleisch zu essen erlaubt, eine Erweiterung darstellt, die notwendig wurde, als sich herausstellte, daß der diensttuende Priester allein unmöglich die ganze Masse des Sündopferfleisches aufzehren könne.[24])

Die sogenannte Opferthora enthält also, soweit die Sühnopfer in Frage kommen, folgende Gesetze: 1. Gesetze, die für bestimmte Vergehen Sühnopfer verlangen a) Chattatopfer Lev 5, 1—6, b) Ashamopfer Lev 5, 14—26. Der Aufbau der Gesetze ist ganz durchsichtig. Eingeleitet mit נפשׁ כי (5,1. 15. 17. 21) bestimmen sie die Art der Sünde, verlangen eine bestimmte Opfergabe und schließen mit der Bestimmung, daß der Priester die Sühnopferzeremonien vornehmen soll, um Versöhnung zu schaffen (5, 6 [LXX]. 16. 18. 26).

---

[20]) Stade in: ZATW 15 (1895) 178; Schmoller, Sühne 252; Baentsch, Ex.-Num. 322; Sanda, Moses 243.

[21]) Gegen Eerdmanns, Lev. 9 f.

[22]) Gegen Kuenen, Einleitung 80.

[23]) Merx, Opfergesetzgebung 64.

[24]) Hummelauer, Lev. 392.

2. Gesetze, die die Zeremonien bei den Sühnopfern regeln a) Chattatopfer Lev 4. 5, 7–13; 6, 17—23, b) Ashamopfer 7, 1—6.

Eine zu Lev 4 parallele Sühnopfergesetzgebung findet sich Num 15, 22—29. Das Gesetz verlangt Sündopfer für das ganze Volk (15, 22—26) und Sündopfer für den einzelnen (15, 27—29), wenn die Sünde aus Unwissenheit oder Übereilung geschehen ist. Auf Sünden mit erhobener Hand (15, 30) ist der Tod gesetzt.

Das Gesetz zeigt gegenüber Lev 4 einige Eigentümlichkeiten. Rein formell ist der erste Teil, die Bestimmung für das ganze Volk, in der zweiten Person des Plural redigiert, der zweite Teil zeigt die Formulierung mit ואם נפש (15, 27) wie die Gesetze der Opferthora. Inhaltlich wird für die unvorsätzliche Sünde des ganzen Volkes ein Farren als Brandopfer verlangt mit dem dazugehörigen Speise- und Trankopfer (15,24) und ein Ziegenbock als Sündopfer (15, 24 b). Für die unvorsätzliche Sünde des einzelnen Israeliten wird eine Ziege als Sündopfer gefordert (15, 27).

In welchem Verhältnis stehen Lev 4 und Num 15 zueinander? Haben wir es mit Gesetzen zu tun, in denen sich die Praxis verschiedener Zeiten oder wenigstens die Postulate verschiedener Autoren spiegeln[25]), gibt Num 15 eine ältere Bestimmung wieder als Lev 4[26]), oder ist Num 15, 22—31 eine Erweiterung und Erklärung von Lev 4[27])? Die Frage dürfte nicht ohne weiteres zu entscheiden sein. Die Vermutung, Lev 4 habe den Fall im Auge, daß sich das Volk wirklich versündigt hat, Num 15 dagegen den, daß das Volk nicht als Täter, sondern nur als juristisch verantwortlich für die Sünde eines unbekannt Gebliebenen in Frage kommt[28]), hat im Texte nicht den geringsten Anhalt.

Schwierigkeit macht nur das Sündopfer des Volkes (Num 15, 22—26) verglichen mit Lev 4, 13—21. Das Sündopfer des einzelnen Israeliten (Num 15, 27) weicht nicht

[25]) Bertholet, Lev. 12 f.; Herrmann, Sühne 95.
[26]) Adler, Versöhnungstag 183.
[27]) Kuenen, Einleitung 296.
[28]) Oehler, Theologie 496.

nennenswert von der Forderung Lev 4, 28; 5, 6 ab. Lev verlangt als Opfer für die Sünde der ganzen Gemeinde einen Farren (4, 14), Num dagegen verlangt einen Ziegenbock als Sündopfer und dazu noch einen Farren als Brandopfer (Num 15, 24). Von einem Brandopfer weiß Lev 4, 13—21 nichts.

Soviel ist sicher: In Lev 4 haben wir es mit Zeremonialgesetzen zu tun, während Num 15 nur eine bestimmte Opferforderung erhebt, sich über die Zeremonien aber ausschweigt. Weiterhin handelt es sich in Lev 4 um Tatsünden in Dingen, die die Israeliten nicht tun dürfen (Lev 4, 2. 13. 22. 27), in Num 15 dagegen um Unterlassungssünden in Dingen, die den Israeliten zu tun befohlen sind (Num 15, 22). Es besteht also durchaus die Möglichkeit, daß für Unterlassungssünden der ganzen Gemeinde, soweit sie nicht vorsätzlich begangen wurden, ursprünglich ein Farren als Brandopfer mit dem dazugehörigen Speise- und Trankopfer zur Versöhnung verlangt wurde. Dieses Versöhnungsbrandopfer wurde durch ein Sündopfer, bestehend aus einem Ziegenbock, ergänzt.[29]) Diese Ergänzung kann sehr wohl aus einer Zeit stammen, in der man das spezifische Sündopfer stärker betonte und auch auf Fälle ausdehnte, für die ursprünglich eine andere Art der Sühne vorgesehen war.[30])

§ 2.

Sühnopfergesetze bei Weihe- und Reinigungsriten.

1. Die Priesterweihe Aarons.

In der Anweisung über die Priesterweihe Aarons (Ex 29) findet sich folgendes Gesetz über das Sündopfer: Ein Jungstier soll von Moses geschlachtet werden, nachdem Aaron und seine Söhne ihre Hand auf den Kopf des Opfertieres gestemmt haben (Ex 29, 10. 11). Von dem Blute des Opfertieres hat Moses einen Teil an die Hörner des Altares zu streichen, das übrigbleibende Blut am Altargrund (יסוד) auszugießen (Ex 29, 12). Die Fetteile werden auf dem Altare geopfert (Ex 29, 13), alles andere aber außerhalb des Lagers ver-

[29]) Medebielle, Expiation 52.
[30]) Herrmann, Sühne 95.

brannt (Ex 29, 14). Es ist ein Chattatopfer. Die Ausführung dieses Befehles wird Lev 8, 14—17 erzählt. In dieser Schilderung ist auffällig, daß die Blutzeremonie am Altare als ein Mittel bezeichnet wird, den Altar zu entsündigen und ihn zu weihen, um auf ihm Sühnezeremonien vornehmen zu können (Lev 8, 15).

Es entsteht die Frage: Ist das Sündopfer, von dem Ex 29, 10—14 und Lev 8, 14—17 die Rede ist, ein Sündopfer, das für Aaron und seine Söhne dargebracht wird, oder ist es ein Sündopfer, um den Altar zu entsühnen? Nach den klaren Worten von Ex 29, 36: „Du sollst für jeden Tag einen Sündopferfarren darbringen zum Vollzug der Sühne und sollst den Altar entsündigen, indem du die Sühnehandlung an ihm vollziehst" in Verbindung mit Lev 8, 15 dürfte wohl kein Zweifel sein, daß es sich bei diesem Sündopfergesetz darum handelt, den Ritus für die Entsündigung des Altares zu beschreiben. Abgesehen davon, daß Aaron und seine Söhne die Hand auf den Kopf des Sündopfertieres aufstemmen sollten, steht das Opfer in keiner Beziehung zu Aaron (Ex 20, 10; Lev 8, 14). Die Bemerkung über das Handaufstemmen löst sich wegen der harten Singular-Konstruktion leicht aus dem Zusammenhang. Ex 29, 10 b und Lev 8, 14 b sind eine Auffüllung von einem Späteren, der bei seiner Kenntnis des ganzen Opferrituals die Zeremonie des Handaufstemmens vermißte und sie durch Aaron vollziehen ließ. Ursprünglich stand in dem Falle die Handaufstemmung Moses als dem Herrn des Opfers zu. Durch die auffüllende Glosse ist das ursprüngliche Altar-Sühnopfer zu einem Sühnopfer für Aaron und seine Söhne geworden. Bei dieser Auffassung des Textes entfällt jeder Widerspruch [31]) mit Lev 4, 4—12. Ist nämlich Ex 29, 10—14 eine Parallele zu Lev 4, 4—12, dann bleibt unerklärt, daß in dem einen Fall das Blut des Opfertieres nur an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen wird, während es nach der anderen Bestimmung auch in das Heiligtum zu bringen ist. Ist aber Ex 29, 10—14 eine Altarsühne oder ein Weiheritus, dann ist es verständlich, wenn das Blut nur zu Zeremonien am Altare verwendet wird. Es fällt also auch jeder Grund

[31]) Wellhausen, Komposition 136.

der Kritik weg [32]), Lev 4, 3—12 von vornherein einer späteren Zeit mit einer mehr entwickelten Opferpraxis zuzuschreiben.

2. Die Weihe der Leviten.

Bei der Weihe der Leviten (Num 8, 6—22) werden zwei Stiere als Opfertiere verlangt (Num 8, 8. 9), von denen der eine als Sündopfer, der andere als Brandopfer dargebracht werden soll (Num 8, 12). Von den Zeremonien wird nur der Ritus der Handaufstemmung angeführt (8, 12). Dies ist insofern auffällig, weil bei anderen Weiheanlässen immer auch der Ritus beschrieben wird, nach dem die Tiere dargebracht werden sollen. Weiterhin ist die Frage nicht unberechtigt, zu welchem Zwecke hier noch ein Sündopfer dargebracht wird. Nach dem Weihezeremoniell werden die Leviten erst mit Reinigungswasser besprengt [33]), sie haben sich die Körperhaare abzurasieren und ihre Kleider zu waschen, auf daß sie rein seien (8, 8). Sie werden durch eine eindrucksvolle Zeremonie Jahwe gleichsam als Opfer dargebracht zum Dienste am Heiligtum (8, 11). Dann erst wird das Sündopfer dargebracht. Was bedeutet hier noch das Sündopfer? Müssen die Leviten, die eben erst der Gottheit als rein geweiht worden sind, schon wieder entsühnt werden? Zu diesen sachlichen Bedenken kommen formelle. Die ganze Zeremonialbeschreibung macht durchaus den Eindruck, daß sie mit ergänzenden Bemerkungen aufgefüllt worden ist. Der Gottesauftrag richtet sich an Moses (8, 6). Man möchte also erwarten, daß auch Moses die ganze Weihezeremonie vornimmt. In Wirklichkeit erscheint aber auch Aaron als handelnde Person (8, 11. 21), gerade bei Zeremonien, die von Moses vorgenommen werden (8, 12. 13). Diese Unstimmigkeiten geben wohl die Berechtigung, die Stücke mit der Opferforderung einer späteren Zeit zuzuschreiben, einer Zeit, in der man sich keine Weihe ohne Opfer und Sündopfer (8, 8. 12) vorstellen konnte. Daß man gerade einen Stier, das Sündopfertier des Hohenpriesters und des ganzen Volkes (Lev 4, 3. 13), als Sündopfer für die Leviten verlangte, kann man daraus

[32]) Kuenen, Einleitung 80; Herrmann, Sühne 84.
[33]) Gray, Sacrifice 59.

erklären, daß die Leviten als Vertreter des ganzen Volkes gedacht wurden.[34]) Wahrscheinlicher aber ist, daß die Forderung aus einer Zeit stammt, in der die Leviten dem Range der Priester angeglichen wurden.

3. Die Aussatzthora.

Unter den umfangreichen Zeremonien, die bei der Wiedergenesung eines Aussätzigen verlangt werden (Lev 14, 1—32), sind auch Sühnopfer verlangt: ein Ashamopfer (14, 12. 21. 24) und ein Chattatopfer (14, 19. 22).

Die Zeremonien zerfallen deutlich in zwei Gruppen: Zeremonien, die notwendig sind, den Wiedergenesenen überhaupt wieder in das Lager zuzulassen (14, 1—9), und Zeremonien, die am 8. Tage darauf vorgenommen werden (14, 8—20). Die Opfervorschriften finden sich nur in diesem zweiten Teil der Zeremonien. Die Entsühnung vollzieht sich in drei Stufen, die jeweils mit der Bemerkung gekennzeichnet werden: „Und der Priester vollziehe Sühne" (14, 18 b. 19 b. 20 b). Auf der ersten Stufe wird die Entsühnung durch Blut- und Ölsalbung vollzogen (14, 10—18), auf der zweiten durch ein Chattatopfer (14, 19), auf der dritten durch das Brand- und Speiseopfer (14, 20).

Das Tier, von dem das Blut zur Salbung des Genesenen verwendet wird, ist ein Lamm, das als Ashamopfer dargebracht werden soll (14, 12 a). Zusammen mit dem Öl wird es in einer besonderen Zeremonie der Gottheit geweiht. Mit dem Blute des Ashamopfertieres wird das rechte Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte große Zehe des zu Reinigenden bestrichen. Was mit dem übrigbleibenden Blut geschieht, ja welche Verwendung das Ashamopfertier überhaupt findet, darüber erfahren wir in unserem Rituale nichts. Handelt es sich hier um ein Ashamopfer im Sinne der Opferthora? Die Antwort gibt V. 13. Der Vers macht ja wegen seiner harten Konstruktion durchaus den Eindruck einer erklärenden Glosse, gleicht aber zweifellos unser Ashamopfer, was Schlachtort und Hochheiligkeit des Opfers angeht, den Forderungen der Opferthora an (Lev 14, 13; 6, 1. 7). Zur

[34]) Dussaud, Sacrifice 248 f.

Wiederweihe der Aussätzigen wird also in einer bestimmten Zeit ein Lamm als Ashamopfer verlangt. Die Blutzeremonie ist durch die besondere Weiheabsicht verlangt und darf nicht als charakteristisch für das Ashamopfer überhaupt angesehen werden.

Über die Zeremonien, unter denen das Chattatopfertier dargebracht wird, erfahren wir an unserer Stelle nichts.

Für den Fall, daß einer nicht begütert ist, sind einige Erleichterungen vorgesehen (14, 21—32). So dürfen an Stelle von Schafen zwei Turteltauben oder junge Tauben zum Sünd- und Brandopfer dargebracht werden (14, 22. 31). Im übrigen ist der dreifache Ritus der gleiche wie bei der Reinigung des Begüterten.

Die Häufung der Sühne- und Reinigungsopfer, von denen jedes den nämlichen Zweck hat, die Angleichung des einen Opfers mit seinen Weiheriten an die Ashamopfer-Gesetzgebung, lassen erkennen, daß unser Ritual eine gewordene Größe ist, der Abschluß einer geschichtlichen Entwicklung, die immer stärker dazu drängte, den Reinigungserfolg durch Häufung der Riten auch wirklich sicherzustellen.

Es bleibt noch die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis die Zeremonien der ersten Gruppe zu denen der zweiten stehen. In der zweiten Gruppe besteht die Reinigungszeremonie außer den Opfern in Blut- und Ölsalbung (14, 15—17). In der ersten Gruppe werden keine Opfer dargebracht. Von zwei Sperlingen wird der eine über einem Gefäß mit Quellwasser geschlachtet (14, 5), dem mit Blut vermischten Wasser wird Zedernholz, Karmesinwolle und Ysop beigegeben und der lebendige Sperling in das Gemisch getaucht (14, 6), der zu Reinigende wird siebenmal besprengt und der lebendige Sperling frei fliegen gelassen (14, 7). Der zu Reinigende hat die Kleider zu wechseln, sich zu scheren und zu baden und ist rein (14, 8 a). Er kann in das Lager zurückkehren (14, 8 b). Die gleiche Zeremonie findet sich bei der Entsündigung eines „aussätzigen" Hauses (14, 49—53).

Der Erfolg der ersten Gruppe von Zeremonien ist der gleiche wie der der zweiten mit den Opfern. Der aussätzige Mensch und das aussätzige Haus werden rein.

Wenn nun der aussätzige Mensch von seiner Krankheit rein geworden ist durch den Ritus mit den zwei Sperlingen (14, 7. 8), warum muß er noch einmal Reinigungszeremonien über sich ergehen lassen, die keinen anderen Zweck haben als den, der durch die vorausgegangenen Zeremonien schon erreicht ist? Man hat in dieser Doppelung einen Hinweis darauf sehen wollen, daß der Aussätzige durch die Zeremonien der ersten Gruppe in die politischen Rechte, durch die der zweiten Gruppe in die religiös-kirchlichen Verhältnisse wieder eingesetzt werden sollte.[35]) Der Text bietet für eine solche Erklärung keine Handhabe. Es erscheint wahrscheinlicher, daß die Sperlingszeremonie (14, 1—8) einem anderen Gedankenkreis entsprungen ist, als die Salbungs- und Opferzeremonien (14, 9—32).

Die Sperlingszeremonie hat ursprünglich den Sinn, den Aussätzigen von seiner Krankheit zu befreien, und ist aus den Vorstellungen magischer Medizin leicht zu verstehen.[36]) Im Alten Testament ist die Zeremonie formell mit der wahren Gottesverehrung verknüpft und zum Symbol des Wiedergenesenen geworden.[37]) Sie ist mit ihrer leicht verständlichen Symbolik von einer Leben und Gesundheit vermittelnden Sprengung mit einem seiner Ingredienzien wegen besonders kräftig wirkenden Lebenswasser[38]) wohl als das Ursprüngliche anzusehen.[39]) Der zweite Teil der Zeremonien wird am besten als eine Übertragung der Priesterweihezeremonien auf die Wiederweihe des Aussätzigen aufzufassen sein.[40])

4. Das Nasiräergesetz.

Die Gottgeweihten, die Nasiräer, mußten mit besonderer Sorgfalt darauf achten, jede Verunreinigung zu vermeiden. Trat aber doch der Fall ein, daß ein Nasiräer durch einen

[35]) Bähr, Symbolik II 514.

[36]) Haneberg, Altertümer 418; Karch, Opfer II 358; Krüger, Sündopfer 605.

[37]) Haneberg, a. a. O. 417 f.; Dussaud, Sacrifice 191 f.

[38]) Bähr, a. a. O. 502—04; Baentsch Ex.-Num. 101.

[39]) Steuernagel, Einleitung 163; Wurster, Priesterkodex 124.

[40]) Baentsch, a. a. O. 371.

unvorhergesehenen Todesfall in seinem heiligen Zustand entweiht wurde, dann mußten besondere Reinigungsopfer dargebracht werden. Am achten Tage nach der Verunreinigung brachte der Nasiräer zwei Tauben oder zwei Turteltauben zum Priester, der die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer darbrachte und damit den Nasiräer entsühnte und heiligte (Num 6, 10. 11). Außerdem mußte der Entweihte ein einjähriges Schaf als Ashamopfer darbringen und die Tage seines Nasiräats wieder von vorn beginnen (Num 6, 12).

Die Tage des Nasiräats selber wurden durch ein kombiniertes Opfer abgeschlossen, bestehend aus Sünd-, Brand- und Friedensopfer mit dazugehörigem Speise- und Trankopfer (Num 6, 13—18 a).

Weder beim Reinigungsopfer des Nasiräers (Num 6, 10—12) noch beim Opfer zum Abschluß des Nasiräats erfahren wir Genaueres über die Zeremonien, nach denen Sünd- und Ashamopfer dargebracht worden sind. Das Nasiräergesetz wird von der Kritik der kombinierten Priesterschrift zugeschrieben.[41]) Als Datum des literarischen Ursprungs des Gesetzes wird rund 500 v. Chr. angenommen.[42])

Zweifellos setzt das Nasiräergesetz die Kenntnisse der einzelnen Opferarten voraus. Die Vorschriften über das Opfer nach der Weihezeit des Nasiräers (Num 6, 13—21) dürften irgendwie analog zu den Gesetzen bei der Priesterweihe (Ex 29. 1 ff.) gebildet sein.

5. Körperliche Verunreinigung.

Die israelitische Frau wurde durch die Geburt eines Kindes unrein (Lev 12). Nach Ablauf der vorgeschriebenen Reinigungszeit wurde ein Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer verlangt (12, 6). Hat sie nicht die Möglichkeit, ein Lamm zu opfern, so darf sie dafür zwei Tauben oder zwei Turteltauben darbringen, die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer (12, 8).

Das Gesetz ist in der vorliegenden Gestalt unausgeglichen. Nach 12, 6 hat die Kindbetterin ein Lamm als Brandopfer

[41]) Wurster, Priesterkodex 129.
[42]) Gray, Nasir 202.

darzubringen und eine Taube oder Turteltaube als Sündopfer. Nach 12, 8 treten an Stelle des Lammes zwei Tauben oder Turteltauben, die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer. Es müßten also im Falle der Armut zwei Tauben oder Turteltauben als Sündopfer dargebracht werden. Weiterhin ist in 12, 6. 7 die Konstruktion hart: das Suffix steht in der Einzahl und bezieht sich auf „kebes". Die Stelle dürfte ursprünglich gelautet haben: „Wenn nun ihre Reinigungstage, handle es sich um einen Knaben oder um ein Mädchen, erfüllt sind, bringe sie ein einjähriges Lamm als Brandopfer an den Eingang des Offenbarungszeltes zum Priester; der aber bringe es vor Jahwe dar und vollziehe Sühne ihretwegen, auf daß sie rein sei von ihrem Blutfluß." Die Worte 12, 6 b „und eine Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer" dürften auffüllende Glosse sein aus einer Zeit, in der man sich eine Reinigungszeremonie ohne Sündopfer nicht mehr vorstellen konnte. Es wurde also zur Reinigung der Kindbetterin ein Lammopfer verlangt und als Ersatz zwei Tauben oder Turteltauben entsprechend der gesetzlichen Regelung in Lev 5, 7. Die eigentümliche Inversion in 12, 8 — die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer im Gegensatz zu 5, 7 — die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer — gibt uns einen Hinweis auf das geschichtliche Werden unseres Gesetzes. Das ursprüngliche Gesetz wurde für den Armutsfall aus Lev 5, 7 ergänzt. Ein Späterer vermißte im ersten Gesetz das Sündopfer und fügte 12, 6 b ein. Unter dem Zwange der dadurch entstandenen Ordnung — das eine zum Brandopfer, das andere zum Sündopfer — wurde auch das Ergänzungsgesetz ausgeglichen. Die ursprüngliche Ordnung — das eine zum Sündopfer, das andere zum Brandopfer — ist nur mehr in einer Handschrift und im samaritanischen und syrischen Text erhalten.[43])

Es ist uns dieses Gesetz ein wertvolles Zeugnis dafür, daß die Praxis, zur Reinigung ein Opfer darzubringen, älter ist als das Schema der Opfergesetzgebung, das die durch die Gewohnheit geheiligten Opfer nach festen Gesichtspunkten ordnete. Die sühnende und reinigende Kraft des Brandopfers ist hier deutlich ausgesprochen.

[43]) BH zur Stelle.

Der Samenfluß des Mannes und der Blutfluß der Frau verursachen einen Zustand der Unreinheit (Lev 15), der durch bestimmte Vorsichtsmaßregeln und Waschungen wieder behoben wird. Ist aber der Samen- oder Blutfluß krankhaft, dann sind erweiterte Vorsichtsmaßregeln vorgesehen. Hat sich der krankhafte Zustand behoben, dann müssen der Mann (Lev 12, 13) wie die Frau (Lev 12, 28) sieben Tage warten. Am achten Tage müssen sie zwei Tauben oder Turteltauben darbringen, von denen die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer dargebracht wird, um sie wegen der Unreinheit vor Gott zu versöhnen (Lev 12, 14—15.29—30).

Es scheint, daß die Opferforderung nicht ursprünglicher Bestand der Reinigungsvorschriften ist. Sowohl der Mann wie die Frau werden nach der siebentägigen Wartezeit als rein bezeichnet (12, 13. 28). Trotzdem wird noch ein Opfer zur Reinigung von ihrer Unreinheit gefordert. Bei den natürlichen Ausflüssen währt der Zustand der Unreinheit einen Tag beim Mann (15, 16. 19), bei der Frau sieben Tage (15, 19). Dann tritt der Zustand der Reinheit bei beiden wieder ein. Es darf wohl angenommen werden, daß bei krankhaften Zuständen ursprünglich nur die Wartezeit entsprechend ausgedehnt wurde; nach Ablauf der betreffenden Zeit ist der Zustand der Reinheit von selber wieder eingetreten, wie ja auch der Text des Gesetzes jetzt noch feststellt (12, 13. 28). Das Gesetz deutet mit keinem Wort an, daß die Unreinheit, die bei krankhaften Ausflüssen entsteht, eine andere sei als die, die aus den normalen Funktionen des Geschlechtslebens entsteht. Die Opfervorschrift kann also nur aus einer Vorstellungswelt verstanden werden, nach der das Krankhafte noch einer besonderen Sühne bedarf. Nur so kann eingesehen werden, daß nicht auch in den anderen Fällen ein Sühnopfer verlangt wird.

Unter den Gesetzen, die bestimmte Vermischungen verbieten (Lev 19) findet sich eine eigenartige Sühnopfervorschrift (19, 21—22). Für den Fall, daß einer eine nicht freigelassene Sklavin eines anderen geschlechtlich erkennt, soll er einen Ashamwidder darbringen und der Priester mit diesem vor Jahwe Sühne leisten wegen der Sünde, die er begangen. Von der Kritik wird diese Forderung als ein Zusatz der Bearbeitung

angesehen.[44]) Zweiffellos hinkt die Opferforderung eigentümlich nach. Der Fall scheint erledigt durch die Forderung: eine Bestrafung soll sein, aber sterben sollen sie nicht, weil sie nicht freigelassen war (19, 20). Wenn man nun auch geneigt ist, die Opferforderung als eine Erweiterung des Ganzen anzusehen, so kann man doch nicht annehmen, daß der Bearbeiter diese Forderung sinnlos hier einfügte, so daß man ein Recht hätte, sie als belanglos auszuscheiden oder als unklare und mangelhafte Auffüllung anzusehen.[45])

§ 3.

Festopferbeschreibungen.

In der Schilderung der ersten Opfer, die Aaron nach seiner Weihe und Einsetzung darbringt, werden Sündopfer, Brandopfer und Friedensopfer beschrieben (Lev 9). Das Sündopfer für Aaron ist ein junger Stier (9, 2). Das Tier wird geschlachtet, mit dem Blute werden die Hörner des Altares bestrichen, das übrigbleibende Blut am Fuße des Altares ausgegossen (9, 9). Die Fetteile des Sündopfertieres werden auf dem Altare geopfert (9, 10), das übrigbleibende Fleisch dagegen außerhalb des Lagers verbrannt (9, 11). Das Sündopfer für das Volk ist ein Ziegenbock (9, 3). Das Opferverfahren mit diesem Ziegenbock zum Sündopfer des Volkes ist das gleiche wie beim vorausgehenden, das heißt beim Sündopfer für Aaron (9, 15).

Nach den Zeremonien sind sich also in dieser Opferbeschreibung die Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes gleich, das Opfertier aber ist verschieden: für Aaron ist es ein Jungstier, für das Volk ein Ziegenbock.

Es ist eine doppelte Spannung zwischen dieser Opferbeschreibung und dem Gesetze Lev 4 festzustellen. Nach Lev 4 ist auch für das Volk das Sündopfertier ein Farren (4, 13), während hier nur ein Ziegenbock verlangt wird, ähnlich wie für das Sündopfer des Fürsten (4, 23) und das Num 15, 24 verlangte Sündopfer. Weiterhin wird nach Lev 4

[44]) Wellhausen, Prolegomena 75.
[45]) Baentsch, Ex.-Num. 398.

das Blut des Sündopfertieres nicht an die Hörner des Altares gestrichen, sondern zu Zeremonien innerhalb des Heiligtums verwendet (4, 6—7. 16—18). In der Opferbeschreibung Lev 9 dagegen wird das Blut nur an die Hörner des Brandopferaltares gestrichen, sowohl beim Sündopfer für Aaron (9, 9) wie bei dem für das ganze Volk (9, 15).

Man kann diese Unterschiede aus dem Umstande zu erklären suchen, daß die ersten Opfer Aarons wegen ihrer Eigenart auch nach einem eigenen Ritus dargebracht wurden, um so die Spannung zwischen Lev 4 und 9 zu lösen. Der Text freilich gibt für eine solche Annahme keine Handhabe. Im Gegenteil, es wird ausdrücklich festgestellt: Aaron soll die Sühnezeremonie vollziehen, wie Jahwe es befohlen hat (9, 7). Eher dürften Lev 9 und 4 Zeugen einer verschiedenen Entwickelungsstufe in der Sündopferpraxis darstellen. Das endgültige Urteil kann erst im Zusammenhang aller Sündopfertexte gefällt werden.

In der Festopferordnung Num 28. 29 wird zu den einzelnen Opfern immer auch ein Sündopfer verlangt: Am Neumondfeste (Num 28, 15), Pascha (28, 22), Pfingsten (28, 30), Neujahrstag (29, 5), Versöhnungstag (29, 11) und Laubhüttenfest (29, 16). Die Gesetze sind übereinstimmend in der zweiten Person des Plural an das ganze Volk gerichtet und verlangen durchweg einen Ziegenbock als Sündopfer für das Volk.

Der Versöhnungstag.

Einen Höhepunkt in der ganzen Sühnopfergesetzgebung stellt das Gesetz vom Versöhnungstag dar (Lev 16). Einmal im Jahre, am 10. Tage des 7. Monats (16, 29), betritt der Hohepriester das Allerheiligste im heiligen Ornate aus weißem Byssus, um dort Sühnezeremonien vorzunehmen, entsündigt das Heiligtum und das ganze Bundeszelt, alle Priester und das ganze Volk (16, 32—34). Für die Gläubigen ist der Tag ein Bußtag mit Fasten, ein großer Sabbattag mit strenger Arbeitsruhe.

Die eindrucksvollen Sühnezeremonien, die der Hohepriester vornimmt, gipfeln in der doppelten Zeremonie der Blutapplikation an der heiligen Stätte und der Entsendung des

Sündenbockes. Vorgeschrieben ist ein junger Stier als Sündopfer für den Priester und sein Haus (16, 3. 6) und zwei Ziegenböcke für Israel (16, 5). Über die zwei Ziegenböcke wird das Los geworfen und der eine für Jahwe und der andere für Azazel bestimmt (16, 8). Aaron schlachtet den Jungstier als Sündopfer und begibt sich mit dem Blute in das Allerheiligste (16, 11. 14). Hier erzeugt er auf einer Räucherpfanne mit auserlesenem Weihrauch eine Rauchwolke, damit er nicht sterbe (16, 12. 13). Von dem Blut des Sündopferstieres sprengt er einmal an die Kapporeth und siebenmal vor die Kapporeth (16, 14). Den gleichen Ritus vollzieht er mit dem Blute des Sündopferbockes (16, 15). So reinigt er das Allerheiligste und dann auch das ganze Offenbarungszelt (16, 16). Solange der Hohepriester im Allerheiligsten verweilt, darf niemand von den Gläubigen zugegen sein (16, 17). Den Brandopferaltar sühnt er dadurch, daß er die Hörner des Altares mit dem Blute der beiden Sündopfertiere bestreicht (16, 18) und von dem Blute siebenmal neben ihn hinsprengt (16, 19). Nach der Sühnung des Allerheiligsten, des Heiligtums und des Brandopferaltares bekennt Aaron mit Handaufstemmung auf den Azazelbock die Sünden von ganz Israel, dann wird der auf diese Weise mit den Sünden beladene Bock in die Wüste entlassen, um die Sünden an einen unfruchtbaren Ort zu tragen (16 21—23).

Hierauf wechselt Aaron den priesterlichen Ornat und bringt die Brandopfer dar: einen Widder für sich und einen Widder für das Volk (16, 3. 5. 24). Mit dem Brandopfer werden auch die Fettstücke der beiden Sündopfertiere mit geopfert (16, 25). Die anderen Teile der Sündopfer dagegen werden außerhalb des Lagers verbrannt (16, 27). Sowohl der Mann, der den Azazelbock in die Wüste bringt, als auch der, der die Sündopfertiere verbrennt, müssen die Kleider wechseln und sich waschen, bevor sie in das Lager zurückkehren (16, 26. 28). Die eigenartige und eindrucksvolle Sühnezeremonie ist beendet.

Aus dieser Übersicht möchte man erkennen, daß das Gesetz Lev 16, einheitlich aus einer Hand geflossen, in sicherem logischem Aufbau das ganze Zeremoniell des Versöhnungstages regelt. Bei genauerem Zusehen aber zeigt sich, daß

das Gesetz in seiner jetzt vorliegenden Form eine gewordene Größe ist. Härten der Konstruktion[46]), Doppelungen[47]). die Auflösung des Verbotes, das Heiligtum überhaupt zu betreten, um nicht sterben zu müssen (16, 2) durch die Angabe von Vorsichtsmaßregeln, die ein Betreten des Heiligtums gefahrlos machen (16, 3a. 12. 13), die merkwürdige Verknüpfung des ganzen Gesetzes (16, 1) mit dem unglücklichen Ereignis, da Nadab und Abihu vom Zorne Gottes weggerafft wurden (Lev 10, 1—5), eine Verknüpfung, die sachlich verfehlt erscheint, da die Aaronssöhne nicht deswegen bestraft wurden, weil sie das Heiligtum betreten, sondern weil sie fremdes Feuer geopfert hatten (Lev 10, 1): alle diese Beobachtungen haben die Kritik immer wieder den Versuch machen lassen, das Gesetz in der jetzigen Gestalt in einzelne Bestandteile auseinanderzulegen und so die Eigentümlichkeiten der jetzigen Fassung zu erklären.

Starke Zustimmung hat der Vorschlag von Benzinger[48]) gefunden. Er zerlegt das ganze Kapitel in drei Gruppen von Gesetzen: a) Schutzmaßregeln für den Hohenpriester beim Betreten des Heiligtums (16, 1—4. 6. 12. 13. 34 b), b) ein Gesetz über die Entsühnung des Heiligtums, der Priesterschaft und des Volkes (16, 5. 7—10. 14—28), c) ein Gesetz über den Versöhnungstag (16, 29—34 a). Die meisten Neueren nehmen diese Analyse zur Grundlage.[49])

Anders analysiert Messel,[50]) Er greift auf einen Vorschlag von Stade zurück, der in 16, 3—11 den Kern des Gesetzes und in 16, 11—28 eine Erweiterung sieht.[51]) Er zerlegt das Gesetz in folgende Bestandteile: a) ein Gesetz über den Versöhnungstag mit dem Ritus der beiden Böcke

---

[46]) Lev 16, 2 b Einleitung des Befehles mit ך in ואל יבא; 16, 3 b: mit einem Stier soll Aaron das Heiligtum betreten. 16, 17 b zersprengt den Zusammenhang.

[47]) 16, 4 ף 32; 16, 4—10 ף 16, 11—28.

[48]) Das Gesetz über den großen Versöhnungstag. Lev 16. ZATW 9 (1889) 65—89.

[49]) Eerdmanns, Theol. Tijdscrift 1894 17 ff.; Cheyne, EB I 383; Baentsch, Ex.-Num. 381 etc.

[50]) Die Komposition von Lev 16, 11 ff.; vgl. Bertholet, Biblische Theologie 36 ff.

[51]) Stade, Geschichte des Volkes Israel II 258, 1.

(16, 3 b. 5—10), b) eine Erweiterung dieses Gesetzes mit ausführlicher Ritenbeschreibung am Altar und im Allerheiligsten (16, 2. 3 a. 4. 11. 14—16 a. 17—28), c) Erweiterungen dieses Ritus: Räucherung im Allerheiligsten und Blutritus im Heiligtume (16, 12. 13. 16 b. 25), d) Abschluß des Ganzen (16, 29—34 a).

Wieder anders sucht Landersdorfer[52]) der Schwierigkeit Herr zu werden, die das Gesetz bietet. Er schließt sich der Meinung Cheynes an[53]), daß die Gestalt des Azazel eine nachexilische Konstruktion ist, und scheidet die Stücke mit Azazel (16, 8—10. 26—28) von vornherein als nachexilische Zusätze zum ursprünglichen Gesetze aus. Ebenso faßt er 16, 29—34 als nachexilische Novelle. Aus dem übrigbleibenden Gesetze erklärt er die Bestimmung von V. 3 als eine später notwendig gewordene Erleichterung des ursprünglich strengen Verbotes, das Allerheiligste überhaupt zu betreten, und scheidet 17 b als Zusatz aus. Er glaubt 4. 12. 13 unmittelbar an 3 a anschließen zu dürfen, um so ein Gesetz zu konstruieren, das den Eintritt in das Allerheiligste an zwei Bindungen knüpft, nämlich das Anziehen des weißen Ornates und das Räuchern, ein Gesetz, das durchaus nicht auf den Versöhnungstag beschränkt sein müsse.

Diese verschiedenen Versuche der Kritik, K. 16 in die einzelnen Bestandteile aufzulösen, sind nicht gerade geeignet, ein besonderes Vertrauen zur kritischen Analyse zu erwecken.[54]) Anderseits ist aber der Aufbau des Kapitels durchaus nicht so wohlgeordnet und innerlich zusammenhängend, daß jeder Versuch, es in einzelne Bestandteile zu zerlegen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein müßte.[55])

Lev 16 ist eine gewachsene Größe. Wenig Schwierigkeiten bietet 16, 29—34 a. Das Gesetz löst sich von dem vorausgehenden ohne weiteres ab. Es ist an das ganze Volk in der zweiten Person des Plural gerichtet, bestimmt das Datum des Versöhnungstages, seinen Charakter als Buß- und Ruhetag und begründet die Verordnung mit dem Hinweis

---

[52]) Studien zum biblischen Versöhnungstag 84 ff.
[53]) Religious Life 76.
[54]) Möller in: International Standard Bible Encyclopaedea I 326.
[55]) Möller, a. a. O. I 325.

darauf, daß an dem Tage dem ganzen Volke Sühne geschafft werde. Als amtierender Priester wird nicht Aaron bezeichnet, sondern der Priester, den man gesalbt und dem man die Hände gefüllt hat, daß er nach seinem Vater Priesterdienste tue (16, 32). Seine Obliegenheiten an diesem Tage werden dahin festgelegt, daß er in weißem Priesterornate Sühnezeremonien vollziehe im Allerheiligsten, am Heiligtum, am Altar für alle Priester und das ganze Volk (16, 33). Das Gesetz gehört in die Reihe der Festopfergesetze, wie wir sie vor allem in Lev 23 und Num 29 wiederfinden.

Die drei Gesetze Lev 16, 29—34 a; 23, 26—32; Num 29, 7—11 regeln die Feier des Versöhnungstages, soweit die Beteiligung des Volkes in Frage kommt. Lev 16, 29 ff. legt großes Gewicht auf den Sühnecharakter des Festes, Lev 23, 26—32 betont besonders stark den Buß- und Ruhetag, und Num 29, 7—11 erweitert die Opfer, die an diesem Tage darzubringen sind. Sie sind aus gewissen praktischen Bedürfnissen entstanden, die ein stärkeres Betonen der einen oder anderen Forderung dieses Festtages verlangten. Num 29, 7—11 darf wegen der gehäuften Opfer von vornherein als letzte Stufe der Gesetze über den Versöhnungstag angesehen werden. Lev 16, 29 ff. und 23, 26 ff. können der gleichen Zeit angehören, da jedes Gesetz eine besondere Eigentümlichkeit dieses hochheiligen Tages behandelt.

Lev 16, 29—34 a muß also als selbständige Größe, als Festopfergesetz, von Lev 16 abgetrennt werden. Von dem übrigbleibenden Gesetz 16, 1—28 ist 16, 11—28 deutlich als Zeremonialgesetz zu erkennen. Mit Ausnahme von Vers 17 b, einer Notiz, die an falscher Stelle erscheint und darum ungezwungen als Wucherung ausgeschieden werden kann, und לעזאזל in Vers 26, das ohne den Sinn zu ändern oder das Ganze unverständlich zu machen, wegfallen kann, erscheint der Text durchaus einheitlich und bietet keinen Anlaß, irgendwelche Stücke als sekundär auszuscheiden. Das ganze große Zeremoniell des Versöhnungstages ersteht in der Reihenfolge, in der die einzelnen Riten einander ablösen: das Blutsprengen im Allerheiligsten, im Heiligen und am Brandopferaltar, die Sündenübertragung auf den Sündenbock, der in die Wüste entlassen wird, die Weihrauchwolke, die Aaron vor dem An-

blick der Bundeslade schützen soll, der Kleiderwechsel, der die Zeremonien des Versöhnungstages so wirkungsvoll von denen der anderen Feste scheidet, die strenge Einsamkeit, in der Aaron die Blutsprengung vorzunehmen hat, und die der Zeremonie einen besonderen Charakter ehrfurchtsvoller Scheu gibt, die Reinigungsvorschrift für die Gehilfen Aarons, all dies ersteht zu einem wirkungsvollen Bilde, das an eindrucksvoller Geschlossenheit und packender Wirkung nichts vermissen läßt.

Wir vermissen nur eine Notiz über die Opfertiere, die notwendig sind, wie bei der Priesterweihe Aarons (Ex 29, 1: Lev 8, 2), ungefähr in dem Stile: Aaron soll einen jungen Stier nehmen als Sündopfer für sich und einen Widder als Brandopfer für sich und zwei Ziegenböcke von der Gemeinde Israel.

An Stelle solch einleitender Notiz finden wir im jetzigen Text 16, 1—10. Die Verse bieten einige Schwierigkeit. Verhältnismäßig einfach baut sich 16, 4—10 auf. Außer der Notiz לכפר עליו (16, 10), die zu Unrecht hier eingedrungen ist, bieten die Verse keinen literarkritischen Anstoß. Sie regeln die Ornatfrage und vor allem das Losverfahren über die beiden Böcke. Über das Sühneverfahren als solches enthalten die Verse keine Andeutung. Sie stellen ein Gesetz dar, das für ein besonderes Sühnopfer besondere Vorschriften gibt. Es setzt eine bestimmte festgeprägte und allgemein bekannte Praxis bei einem nicht näher beschriebenen Sühnopfer voraus, bereichert dieses Zeremoniale mit dem Ritus des Loswerfens und gibt eine ins Einzelne gehende Ornatvorschrift. Ohne das Zeremonialgesetz 16, 11—28 bleibt 16, 4—10 unverständlich.

Stellen die Verse 4—10 eine einheitliche Größe dar, so sind die Verse 1—3 ein Trümmerhaufen, aus dem sich kaum mehr die einzelnen Steine zu einem Ganzen fügen lassen. Anschließend an den traurigen Tod von Nadab und Abihu wird Aaron ein absolutes Verbot gegeben, das Allerheiligste überhaupt zu betreten. Dieses Verbot wird sofort wieder aufgehoben und der Anschein erweckt, daß es unter bestimmten Voraussetzungen doch möglich sei, das Allerheiligste zu betreten. Über diese Voraussetzungen erfahren wir aber nichts, man müßte denn annehmen, daß 16, 3b diese Bedingung enthalte und Aaron nur mit einem Sündopferstier das Aller-

heiligste betreten dürfe — eine Vorstellung, die durch nichts begründet werden kann. Zweifellos hat ein solches Gesetz über das Betreten des Allerheiligsten einmal bestanden, aber für uns ist es endgültig verloren gegangen. Man kann wohl aus 16, 12. 13 schließen, daß Räuchern zu diesen Voraussetzungen gehört hat. Ganz unberechtigt aber ist es, die Verse 4. 12. 13 zusammen an 3 a anzuschließen [56]) und es als ein Gesetz über das Betreten des Allerheiligsten zu erklären.

Wir können uns den Aufbau von Lev 16 in seiner jetzigen Gestalt so vorstellen. Den Kern bildet das Rituale des Versöhnungstages. Die einleitende Formel über die Opfertiere, die notwendig sind, ist durch eine anders geartete Bestimmung ersetzt, die zugleich das Vorverfahren mit den Opfertieren regelt (16, 4—10). Diese Bestimmung hat dann weiterhin auch ein Gesetz verdrängt, das im Anschluß an Lev 10, 1—5 das Betreten des Heiligtums regelte. Dem Ganzen wurde das Festgesetz über den Sühnetag, sein Datum und seinen Charakter angeschlossen. Bei dieser Auffassung braucht der Text nicht willkürlich zerrissen zu werden, und anderseits sind die Eigentümlichkeiten des Textes, vor allem der zerrissene und unausgeglichene Zustand der Eingangsverse 1—3 vollauf erklärt.

§ 4.

Das Sühnopfer bei Ezechiel.

So wenig wir vom Sündopfer aus der historischen und prophetischen Literatur des Alten Testamentes wissen [57]) — der Prophet Ezechiel kennt sowohl das Chattat- und Ashamopfer, wie Zeremonien zur Wiederweihe und Entsündigung.

Chattat- und Ashamopfer werden an der gleichen Stätte geschlachtet wie das Brandopfer (Ez 40, 38), sind hochheilige Dinge, die an heiliger Stätte zubereitet (46, 20) und gegessen werden (42, 13). Nur den Priestern steht der Genuß der Chattat- und Ashamopfer zu (44, 29).

Unter den Anlässen, die ein Sündopfer notwendig machen, führt Ezechiel einen auf. Für den Fall, daß ein Priester

[56]) Landersdorfer. Benzinger.

[57]) Medebielle, Expiation 61.

(vgl. Lev 21, 2) durch den Todesfall eines nächsten Verwandten unrein geworden ist, hat er nach der Reinigung noch sieben Tage Wartezeit durchzumachen, und dann soll er, bevor er seinen Dienst wieder beginnt, „sein" Sündopfer darbringen (44, 24—27). Welcher Art dieses Sündopfer war, nach welchem Ritus es dargebracht wurde, darüber schweigt sich der Prophet aus. Diese Dinge setzt er als bekannt voraus. Das entsprechende Gesetz Lev 21, 1—3 schreibt weder ein Sündopfer noch eine Wartezeit vor. Dagegen bestimmt Lev 22, 4 b—7, daß ein Priester, der auf irgendeine Weise unrein geworden, den ganzen Tag über bis Sonnenuntergang unrein bleibt und dann erst wieder von den heiligen Speisen genießen darf. Ezechiel verlangt darüber hinaus eine Wartezeit von sieben Tagen und dann das Sündopfer. Eine ähnliche Wartezeit kennt das Gesetz für den aussätzigen Menschen (Lev 14, 10) und in den Fällen krankhafter Zustände im Geschlechtsleben (Lev 12, 13. 28).

In welcher Beziehung steht die Forderung des Propheten zum Gesetz? Ist Ezechiel vom Gesetze abhängig, oder ist das Gesetz nach der Forderung des Propheten gebildet? Es kann kein Zweifel bestehen, daß Ezechiel das Sündopfer für den Priester auf Grund von Lev 5, 2 fordert. Es ist sein Sündopfer, das bekannte, das für den Fall der Leichenverunreinigung vorgesehen ist. Aber auch in der Forderung einer siebentägigen Wartezeit dürfte Ezechiel vom Gesetze abhängig sein (Lev 14, 10). Ezechiel kannte die Wartezeit, die für einen vom Aussatz Geheilten verlangt wurde. Bei dem starken Interesse, das der Prophet für die Heiligkeit des Gottesdienstes und die Reinheit der Priesterschaft zeigt, ist es nur begreiflich, daß er die bekannte Forderung einer siebentägigen Wartezeit auch auf den durch eine Leiche verunreinigten Priester ausdehnte, um auf diese Weise die Heiligkeit des Opferdienstes ganz sicher zu stellen. Durchgedrungen ist er freilich mit seiner Forderung nicht. Wir finden nirgends sonst einen Hinweis darauf, daß der Priester, der unrein geworden, erst am achten Tage darauf sein Sündopfer darbrachte.

Als einen anderen Anlaß, Sündopfer darzubringen, nennt Ezechiel das Paschafest am 14. Tage des ersten Monats

und das Hauptfest am 15. Tage des 7. Monats. Beide Feste währen sieben Tage. Am ersten Tage des Festes hat der „Fürst" für einen Sündopferfarren zu sorgen für sich und das Volk, außer dem Brandopfer hat er noch für jeden Tag der Festzeit einen Sündopferbock zu stellen (Ez 45, 21—25). Diese Forderung stimmt, was den Sündenbock angeht, mit Num 28, 22 und 29 16 ff. überein. Neu ist bei Ezechiel, daß der „Fürst" für sich und das Volk einen Sündopferstier zum Paschafest stellen muß. Ein Unterschied besteht auch darin, daß Ezechiel die Opfertiere als Leistung des Fürsten fordert, während Num die Opfertiere vom Volke verlangt. Bei der Stellung, die der „Fürst" im Idealreich des Ezechiel einnimmt, ist dies nicht weiter verwunderlich.

Es läßt sich wahrscheinlich machen, daß Ezechiel mit seiner Forderung neues Gesetz geschaffen hat. Über die Festfeiern in Israel wissen wir aus den historischen Büchern wenig. Aus der Regierungszeit des Josia wird von einem Paschafest erzählt, wie es seit undenklicher Zeit nicht mehr gefeiert worden war (2 Kön 23, 21; 2 Chron 35, 18). Der Bericht des Buches der Könige erwähnt nur die Tatsache, die Chronik weiß auch von den Zeremonien zu erzählen, aber auch sie berichtet von keinem Sündopfer, das bei der Gelegenheit dargebracht worden wäre, obwohl sie ein Sündopfer unter der Regierung des Hizkia (2 Chron 29, 23 f.) erwähnt. Es darf somit als erwiesen angesehen werden, daß man in damaliger Zeit beim Paschafest noch kein Sündopfer darbrachte. Wenn nun Ezechiel für die Paschafestfeier ein Sündopfer verlangt, so steht diese Forderung am Anfang einer gesetzlichen Entwickelung, die sich unter der Stimmung vollzog: kein Fest ohne Sündopfer, ja überhaupt kein Opfer mehr, ohne zuerst Sühne geleistet zu haben. Die gesetzlichen Bestimmungen Num 28. 29 mit ihrer Sündopferforderung für jede Festfeier sind der natürliche Abschluß dieser von Ezechiel eingeleiteten Entwicklung.

Reinigungs- und Sühnezeremonien beschreibt Ezechiel 43, 18—25 und 45, 18—20. In Kapitel 43 handelt es sich um die Neuweihe des Altares, in 45 um die Sühnezeremonien, die zweimal im Jahre am Ersten des ersten Monats und am Ersten des siebenten Monats im Heiligtum vorgenommen werden

sollen. 43, 19--25 ist nicht einheitlich. Der Wechsel zwischen der zweiten Person des Singular und der dritten Person des Plural zerreißt das Stück.[58]) Die Septuaginta gleicht aus und mildert die größten Härten, hat aber doch noch Spuren der Du- und Sie-Stücke erhalten. Die Du-Stücke beziehen sich auf Ezechiel, die Sie-Stücke auf die Priester. Dem Verständnis der Zeremonie tut dieser Wechsel der Konstruktion keinen Eintrag.

Bei der Wiederherstellung der Gemeinde nimmt Ezechiel die priesterlichen Funktionen der Neuweihe des Altares für sich in Anspruch. Bei der Schilderung der Zeremonien drängen sich ihm die bekannten Zeremonien bei der siebentägigen Altarweihe durch die Priester in die Darstellung. Eine siebentägige Altar- und Tempelweihefeier lernen wir bei der Einweihung des Salomonischen Tempels kennen (1 Kön 8, 62—66; vgl. 2 Chron 7, 1. 4. 5). Eine ähnliche Altarweihe ist bereits Ex 29, 36 b. 37 vorausgesetzt (vgl. Lev 8, 15). In Ex 29 ist aber die Altarweihe mit der Priesterweihe vermengt, so daß wir annehmen dürfen, die Beschreibung der Priesterweihe habe die der Altarweihe in Ex verdrängt. Auf jeden Fall ist Ezechiel ein wertvoller Zeuge für einen alten Altarweiheritus.

Der Kern dieser Zeremonie besteht bei Ezechiel darin, daß das Blut des Opfertieres an die Hörner des Altares, die vier Ecken der Umfriedung und die ganze Einfassungsmauer gestrichen wird. Das Tier selbst wird außerhalb des Tempelbezirkes verbrannt (43, 19 b. 20. 21). Das Opfertier ist für die siebentägige Sühnefeier ein Ziegenbock (43, 22—25), der am ersten Tage durch einen Jungstier ersetzt wird (43, 20). Das Verfahren mit den Böcken ist das gleiche wie mit dem Stiere (43, 23).

Einen Entsündigungsritus beschreibt Ez 45, 18—20. Das Gesetz ist einheitlich konstruiert — 20 b in Pluralkonstruktion kann übersehen werden — und verlangt zweimal im Jahre eine Entsündigung des Heiligtums wegen Unwissenheits- und Irrtumssünden. Das Blut des Opfertieres — ein Jungstier — wird an die Pfosten des Tempels, an die vier Ecken der Ein-

[58]) Krätzschmar, Ezechiel 280.

friedung des Altares und an die Pfosten des Tores des inneren Vorhofes gestrichen. So wird der Tempel entsühnt. Der Blutritus ist analog jenem, der in der Auszugsnacht mit dem Blute des Paschalammes vorgenommen wurde, und darf wohl irgendwie aus einem gleichen Vorstellungskreis entstanden angesehen werden. In der Gesetzesliteratur finden wir keinen Text, der dieser Forderung des Ezechiel durchaus entspräche.[59])

Darüber kann kein Zweifel sein: Ezechiel kennt ein Sündopfer in seinem Volke, kennt auch Altar- und Heiligtumsentsündigungsriten.[60]) Es handelt sich nur darum, ob er das ganze Ritual der Gesetzgebung als bekannt voraussetzt.[61]) Das mag füglich bezweifelt werden. Er setzt einzelne Züge dieses Rituals als bekannt voraus, beschreibt aber anderseits einzelne Zeremonien anders, als sie gesetzlich geregelt sind.[62]) Daß sich der Prophet willkürlich von anerkannten Zeremonialvorschriften entfernt habe, ist nicht anzunehmen. Er steht vielmehr mitten im Fluß einer liturgischen Entwicklung, die lang gebrauchte Riten weiterführte, einiges abstieß, anderes als brauchbar aufnahm und so die ganze systematische Ordnung der Schuld- und Sündopfer ausbildete, wie sie im Gesetz erhalten ist. So ist Ezechiel ein Zeuge für eine Zeit, in der das Interesse an Sühne und Sündopfer stärker wurde, in der man auch die Forderung der Sündopfer weiter ausdehnte. Er kann aber in keiner Weise als der Schöpfer des Sündopfers oder des Sündopferrituals angesehen werden.[63]) Er ist Weiterbildner, der der überkommenen Sündopferpraxis neue Wege wies und vielleicht auch im einzelnen neue Formen gab.

---

[59]) Schmalzl, Ezechiel 429.

[60]) Wellhausen, Prolegomena 71 ff.; Eerdmanns, Levitikus 15; Dussaud, Sacrifice 182; Gray, Sacrifice 64 f.

[61]) Shanda, Moses 302.

[62]) Schmalzl, Ezechiel 439.

[63]) Gray, Sacrifice 66.

2. Kapitel.

Die Ursachen des Sühnopfers.

§ 5.

Der Unterschied zwischen Asham- und Chattatopfer.

Einer der stärksten Beweggründe, aus denen sich die Menschen veranlaßt fühlen, der Gottheit Opfer darzubringen, ist das Bedürfnis, die zürnende Gottheit zu versöhnen. Auch Israel kennt und übt das Opfer zur Versöhnung der Gottheit im ganzen Laufe seiner Geschichte. Als Jahwe wegen der Volkszählung dem Volke zürnte, ließ David Opfer darbringen, um den Zorn der Gottheit zu besänftigen (1 Sam 26, 19). Job bringt Opfer dar bloß aus Furcht, seine Söhne möchten die Gottheit beleidigt haben (Job 1, 5). Anderseits gibt es aber auch Verfehlungen, die zu strafen kein Opfer die zürnende Gottheit hindern kann. Heli und sein Haus können durch kein Opfer, durch keine Opfergabe den Zorn Gottes abwenden (1 Sam 3, 14).

Freilich ist das Opfer nicht das einzige Mittel, den Zorn der Gottheit zu besänftigen oder aufhören zu machen. Als der Zorn Jahwes im murrenden Volke wütete, nahm Aaron die Räucherpfanne und schaffte dem Volke Sühne und Schutz durch Räuchern (Num 17, 6—13). Und in der denkwürdigen Auszugsnacht aus Aegypten ist es das Blut an den Türpfosten der Israeliten, das sie vor dem Würgeengel schützt (Ex 12, 23).

Die Opfergesetzgebung kennt nun bestimmte Opferarten, die den ausschließlichen Zweck haben, den Menschen Sühne zu schaffen. Es sind keine Unglücksfälle, sei es nationaler oder persönlicher Art, die den Menschen veranlassen, Opfer zu bringen, es sind bestimmte Zustände physischer und moralischer Unreinheit, die ihm die Pflicht auferlegen, ein Sündopfer darzubringen. Nicht die Tatsache, daß der Mensch an seinen äußeren Schicksalen den Zorn der Gottheit erkennt, ist in der Gesetzgebung der Anlaß zum Sühnopfer, sondern bestimmte Zustände im Menschenleben verlangen ein bestimmtes

Opfer. Diese Zustände sind der Gottheit von vornherein ein Greuel, und ihretwegen muß der Mensch Sühne leisten. Es sind auch bestimmte Gesetzesverletzungen, derentwegen der Mensch Opfer zu bringen hat. Das Gesetz unterscheidet Chattat- und Ashamopfer, die diesem besonderen Zwecke dienen.

Der Unterschied der beiden Opferarten ist in der Gesetzgebung deutlich ausgesprochen und läßt sich auch in den Zeremonien einwandfrei feststellen. Das Chattatopfer verlangt eine eigenartige Blutzeremonie, während sich die Blutzeremonie beim Ashamopfer in nichts von der beim gewöhnlichen Opfer unterscheidet: das Blut wird rings über den Altar gesprengt (Lev 7, 2 vgl. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13). Anderseits verlangt das Ashamopfer fast durchgängig einen Widder als Opfertier, während zum Chattatopfer verschiedene Tiere zugelassen sind. [64])

Es werden also zwei voneinander verschiedene Opferarten verlangt, die der Sühne dienen. Welches ist nun der eigentümliche Unterschied der schuldhaften Zustände, die ein Chattatopfer verlangen, von den anderen, die ein Ashamopfer fordern? Seit Philo von Alexandrien [65]) geht der Streit der Gelehrten über diesen Unterschied. Handelt es sich bei den Sünden, die ein Ashamopfer verlangen, um unvorsätzliche Sünden im Gegensatz zu vorsätzlichen, um Sünden des Leichtsinns gegenüber solchen der Unwissenheit, um zweifelhafte Sünden im Gegensatz zu sicher und gewiß begangenen, um leichtere Vergehen gegenüber schweren, um Unterlassungssünden im Gegensatz zu Begehungssünden, ist das Ashamopfer verlangt, um das Gewissen zu beruhigen, während Chattatopfer zur Strafe gefordert werden: all diese Unterschiede sind als möglich erwogen und wieder verworfen worden. [66]) Ja, in der Verzweiflung, je den eigentümlichen Unterschied der sündhaften Zustände ermitteln zu können, hat man den ganzen Unterschied der Willkür des Gesetz-

---

[64]) Chija, Additamenta 37; Riehm, Schuldopfer 116 f.; Baentsch, Ex.-Num. 320.

[65]) De victimis 10 § 227 ed. Cohn 5, 47.

[66]) Outram, de sacrificiis 134; Chija, Additamenta 36; Lundius, 599; Scholz, Altertümer II 157 ff.

gebers zugeschrieben[67]) und sich dabei beruhigt, daß sich eben keine genaue und sichere Definition der beiden Arten von Sühnopfern geben lasse[68]), daß das Gesetz wohl einmal einen Unterschied gemacht habe, in der Darstellung von Leviticus aber vollständige Verwirrung herrsche, so daß der ursprüngliche Unterschied nicht mehr ermittelt werden könne.[69]) Man hat einen Unterschied überhaupt geleugnet[70]), und das Ashamopfer ein Chattatopfer mit eigenem Namen genannt.[71]) Hummelauer[72]) hat im Anschluß an ältere Ansichten[73]) die Meinung vorgetragen, das Ashamopfer werde für Sünden gegen ein positives Gesetz, das Chattatopfer dagegen für solche gegen ein negatives Gesetz verlangt. Zweifellos besagt die Formel אשר לא תעשינה „die ihr nicht tun sollt" (Lev 4, 2) ein Verbot, also ein negatives Gesetz. Die gleiche Formel findet sich aber auch bei der Forderung eines Ashamopfers (5, 17). Der Text spricht also gegen die Unterscheidung Hummelauers. In neuerer Zeit wird der spezifische Unterschied des Ashamopfers vom Chattatopfer in der Wiedererstattung des veruntreuten Gutes gesehen. Somit müßte die Sünde, die dem Ashamopfer zugrunde liegt, als eine Sünde der Ungerechtigkeit angesehen werden, die irgendeine Restitutionspflicht auferlegt. „Ein Ashamopfer wird erfordert aus Anlaß einer Veruntreuung, die ein Israelit Jahwe oder seinem Nächsten gegenüber sich hat zuschulden kommen lassen, ein Chattat dagegen bei allen übrigen Vergehen rechtlicher und kultischer Art."[74]) So bestechend diese Auffassung ist, sie bietet doch auch Schwierigkeiten genug. Nur gezwungen läßt sich beim Ashamopfer des Nasiräers (Num 6, 12) und des aussätzigen Menschen (Lev 14, 11) der Restitutionsgedanke von einer unbekannten Schuld ableiten, die möglicherweise

---

[67]) Carpzovius 707.
[68]) Kalish, Leviticus I 271.
[69]) Scholl, Opferidee IV, 1, 40.
[70]) Stöckl, Opfer 287.
[71]) Schmoller, Sühne 257.
[72]) Commentarius in Leviticum 376—78.
[73]) Augustinus Ml 34, 681; Jahn, Biblische Archäologie VII 388 ff.
[74]) Baentsch, Ex.-Num. 320; Merx, Opfergesetze 69; Kurtz, Opferkultus 172; Naville, Sacrifices 30; Gray, Sacrifice 58; Scholz, Altertümer II 157; Medebielle, Expiation 59.

auch eine Restitutionspflicht nach sich zieht.[75]) Nicht einmal das Ashamopfergesetz bringt den Restitutionsgedanken unzweifelhaft zum Ausdruck, so daß man versucht hat, Lev 5, 17—19 eben wegen des fehlenden Restitutionsgedankens einer anderen Zeit zuzuschreiben.[76]) Wird man sich also bescheiden müssen und sagen, daß der genaue Unterschied zwischen dem Sünd- und Schuldopfer durchaus nicht klar ist[77]), oder darf doch der Versuch gemacht werden, den inneren Unterschied der beiden Opferanlässe festzustellen?

Soll ein solcher Versuch irgendwie Aussicht auf Erfolg haben, dann kann er nur an Hand der Texte unternommen werden. Es muß festgestellt werden, ob sich für die Sünden, die ein Ashamopfer verlangen, ein irgendwie Gemeinsames aufzeigen läßt.

§ 6.

Das Ashamopfer.

Als die Philister die Jahwe-Lade nach der für die Israeliten so unglücklichen Schlacht von Eben Ha-Eser als Siegesbeute in ihr Land gebracht hatten, mußten sie sehr bald erkennen, daß ihnen diese Kriegsbeute keinen Segen bringe. Allerlei Unglücks- und Krankheitsfälle ließen sie zu dem Entschlusse kommen, den unheimlichen Gotteskasten wieder zurückzuschicken. Aber nicht leer sollte die Gotteslade zurückkehren. Sie ließen fünf goldene Mäuse anfertigen und gaben sie als Weihegeschenk für die zürnende Gottheit, daß sie Heilung und Sühne fänden (1 Sam 6, 3). Man mag bezweifeln, daß die Philister irgendeine Kenntnis von den israelitischen Ashamopfern hatten. Der israelitische Erzähler aber nennt diese Bußgeschenke ein asham und gibt damit deutlich zu erkennen, daß bestimmte Weihe- und Bußgaben in seinem Volke gebräuchlich waren, die als asham bezeichnet wurden. Die Sünde der Philister bestand nach israelitischer Auffassung darin, daß sie die heilige Lade geraubt und an einem unheiligen Orte aufgestellt hatten. Sie machten die Sünde wie-

[75]) Dillmann, Ex.-Lev. 433.
[76]) Bertholet, Lev. 16.
[77]) Gray, Sacrifice 57.

der gut dadurch, daß sie die Lade zurückschickten, dann aber auch dadurch, daß sie ein Weihegeschenk darbrachten. Mit diesem Weihegeschenk anerkannten sie den Frevel an der Gottheit und suchten die möglichen Folgen unwirksam zu machen, „daß sie Heilung und Sühne fänden". Es ist also eine sakrilegische Sünde, die nach der Auffassung des israelitischen Schriftstellers durch die Ashamweihegabe irgendwie Sühne findet.

Ezra 10, 19 erzählt, daß sich die Priester, die stammesfremde Frauen geheiratet hatten, bereit erklärten, diese zu entlassen und als Schuldopfer (l. אשמים) einen Widder aus der Herde zu bringen. Man hat diese Forderung als einen Beweis dafür angesehen, daß zur Zeit Ezras der Unterschied zwischen Asham- und Chattatopfer nicht mehr deutlich auseinander gehalten worden sei.[78]) Wenn man aber die Stelle nicht von vornherein nach einer vorgefaßten Meinung über das Wesen des Ashamopfers zu erklären sucht, dann ergibt sich aus unserer Stelle, daß der Sünde des Priesters eine Eigentümlichkeit innewohnt, die nicht nur durch die Aufgabe der unerlaubten Verbindung, sondern auch durch eine besondere Weihegabe wieder gutgemacht und gesühnt werden muß. Es kann sich auch hier um nichts anderes handeln, als um eine Sünde gegen die besonderen Pflichten des priesterlichen Standes und damit gegen die Heiligkeit Gottes selber. Auch hier erscheint das Asham als eine Sühnegabe, die durch die sakrilegische Eigenart des Vergehens gefordert erscheint.

Einige Schwierigkeiten bietet die Forderung eines Ashamopfers für den Fall, daß ein Israelit mit einer Unfreien unerlaubte Beziehungen hatte (Lev 19, 20—22). Auf Ehebruch steht im allgemeinen Todesstrafe (Lev 20, 10; Deut 22, 22). In ähnlicher Weise wird die Sünde an einer Verlobten bestraft (Deut 22, 24. 25). Anders ist es, wenn das Mädchen nicht verlobt ist. In dem Fall muß der Mann das geschwächte Mädchen heiraten und dem Vater des Mädchens 50 Silbersekel zahlen (Deut 22, 29).

Handelt es sich aber um eine Unfreie, die ihrem Herrn als Kebse dient, dann soll wohl eine Züchtigung verhängt werden

[78]) Bertholet, Lev. 16; Sanda, Moses 232.

— worin diese besteht, wird nicht gesagt — nicht aber die Todesstrafe eintreten. Anderseits muß aber der Mann einen Widder als Ashamopfer darbringen, damit ihm der Priester Sühne schaffe wegen seiner Sünde (Lev 19, 21 f.).

Dieses Ashamopfer wird nach der herkömmlichen Ansicht dahin erklärt, daß es sich um einen Eingriff in fremde Eigentumsrechte handle [79]), der durch Ersatz zu sühnen sei. „Die Sühne muß also gerechter Weise in der Darbringung eines Ashamopfers bestehen". [80])

Zweifellos handelt es sich beim Mißbrauch einer fremden Kebse um eine Verletzung der Eigentumsrechte eines anderen. Unser Gesetz behandelt aber den Fall nicht unter diesem Gesichtspunkte. Es verlangt keinen Schadenersatz. Ist nun auch in dem Fall die positive Erstattung des Geraubten sicherlich nicht möglich [81]), so hätte doch eine bestimmte Strafsumme verlangt werden können, wie ja auch der Vater eines unverlobten Mädchens das bei der Verlobung übliche Angeld fordern konnte (Ex 22, 16; vgl. Deut 22, 29). Der Versuch, das Fehlen einer derartigen Bestimmung auf ein Vergessen des Gesetzgebers zurückzuführen [82]). kann nicht befriedigen. Auch bei anderen Unzuchtsünden handelt es sich nach israelitischer Auffassung um Eingriffe in fremdes Recht, die eine Entschädigungspflicht nach sich ziehen, und doch wird in all den Fällen kein Ashamopfer zur Sühne verlangt. Die Forderung eines Ashamopfers kann also in unserem Falle nicht als ein Ausfluß der Restitutionspflicht angesehen werden.

Das Gesetz findet sich im Zusammenhang mit einer Reihe von Bestimmungen, die Samenmischung verschiedener Art verbieten (Lev 19, 19). Wenn der israelitische Gesetzgeber dieses eigenartige Gesetz in dem Zusammenhang der verbotenen Mischungen anführt, dann muß es wohl auch aus diesem Zusammenhang erklärt werden. Die hier verbotenen Gebräuche erscheinen allerdings unserem Empfinden als harmlos [83]), in den Augen des israelitischen Gesetzgebers mußten

---

[79]) Keil, Opfer III 216 ff; Kurtz, Opferkultus 170; Opfer 217.
[80]) Baentsch, Ex.-Num. 398.
[81]) Kurtz, Opferkultus 170.
[82]) Baentsch, a. a. O 398.
[83]) Goldzieher, Sa'atnez 36 f.

sie irgendwie mit heidnischen Kultgebräuchen und mit heidnischem Aberglauben in Beziehung stehen (vgl. Deut 22, 9—11), so daß er Anlaß nahm, sie zu verbieten, um so die Heiligkeit des Landes und Volkes sicherzustellen. Dies erhellt am deutlichsten daraus, daß nach Deut 22, 9 ein Weinberg, der mit zweierlei Reben bepflanzt wurde, dem Heiligtum verfallen, also dem profanen Gebrauch entzogen war. Auf diese Weise war am sichersten ein Riegel gegen das Eindringen unheiliger und abergläubischer Vorstellungen und Gebräuche vorgeschoben. Wenn nun also der Gesetzgeber in diesem Zusammenhang auch den Fall einer Vermischung eines Freien mit einer ihm nicht gehörigen Unfreien anführt, dann begreift er sie in dem Sinne einer kultisch unerlaubten Vermischung. Es handelt sich also um eine Sünde gegen die Heiligkeit von Land und Volk, um einen im gewissen Sinne sakrilegischen Akt. Die materielle Sünde wird durch die Züchtigung gesühnt, das mit der materiellen Sünde verbundene Vergehen gegen die Heiligkeit, das Sakrileg also, bedarf einer besonderen Sühne, und die wird durch das Ashamopfer geleistet.

Hat ein Nasiräer, der sein Gelübde nicht auf Lebenszeit abgelegt hat, das Unglück, sich an einer Leiche zu verunreinigen, so ist seine Gelübdezeit unterbrochen und er muß sie wieder von vorne anfangen. Wegen der Verunreinigung aber hat er außer dem Sünd- und Brandopfer auch noch ein einjähriges Lamm als Schuldopfer darzubringen (Num 6, 12).

Welche Bedeutung hat in diesem Falle das Ashamopfer? Aus welchem Grunde muß es dargebracht werden? Durch das Taubensündopfer (Num 6, 10) sind die Folgen der Verunreinigung für den Nasiräer getilgt. Am gleichen Tage, an dem das Sündopfer dargebracht wird, wird das Haupt wieder als heilig erklärt (Num 6, 11), das heißt: es darf kein Schermesser über das Haupt des Nasiräers kommen (Num 6, 5). Man möchte meinen, daß ein weiteres Sühnopfer, eben das Asham, überflüssig und die Forderung 6, 12 a einem späteren Glossator zuzuschreiben sei[84]). Gesetzt den Fall, wir fassen die Forderung des Ashamopfers als eine auffüllende Glosse einen Späteren, so muß sich doch dieser Spätere etwas dabei gedacht haben, als er diese Forderung erhob.

[84]) Herrmann, Sühne 89.

Abzuweisen ist die Meinung Dussauds[85]), der Nasiräer habe durch das Abscheren seines Haupthaares (Num 6, 9) seine Seele verloren; diese Körperseele werde durch die Heiligkeit im Ashamopfer ersetzt, so daß es sich um ein wirkliches Opfer der Wiederherstellung handle. Durch nichts ist im Texte angedeutet, daß der Nasiräer durch das Scheren des Haupthaares seine Seele verliere. Die Zeremonie des Haarscherens kann in diesem Zusammenhang nur den Sinn haben: die Weihezeit, die Zeit des ungehinderten Haarwuchses, beginnt von neuem, nachdem die erste Zeit durch die Totenverunreinigung unterbrochen worden war.

Das Ashamopfer wird verlangt, weil irgendeine Schuld gesühnt werden muß. Ist nun diese Schuld eine dunkle, nicht näher bekannte, die das Mißgeschick veranlaßt hat[86]) oder ist sie als Störung des Bundesverhältnisses gedacht, durch die Jahwe irgendwie beraubt und in seinen Rechtsansprüchen beeinträchtigt worden ist[87]) oder ist das Opfer eine Art Mulcta, eine satisfaktorische Leistung für eine Rechtsverletzung, weil der Nasiräer durch Unterbrechung seines Gelübdes Jahwe gleichsam die ihm geweihte Zeit entzogen hat?[88]) Keine von diesen Ansichten erscheint im Texte genügend begründet. Die Verunreinigung des Nasiräers ist eine Entweihung seiner gottgeweihten Person, und diese Entweihung verlangt eine weitergehende Sühne, als sie von einem gewöhnlichem Israeliten gefordert wird.[89]) Selbst wenn wir also die Forderung des Ashamopfers als die Forderung eines Späteren dem ursprünglichen Text als auffüllende Glosse eingefügt ansehen wollen, immer erklärt sie sich am ungezwungensten aus der Vorstellung: die Totenverunreinigung des Nasiräers ist eine Verfehlung gegen die besondere Weihe und Heiligkeit des Nasiräers und muß darum durch ein besonderes Buß- und Weihegeschenk gesühnt werden.

In ähnlicher Weise muß auch das Ashamopfer bei der Reinigung des Aussätzigen erklärt werden (Lev 14, 12—14).

---

[85]) Sacrifice 202.
[86]) Dillmann, Num. 433.
[87]) Kurtz, Opferkultus 171 f.; Merx, Opfergesetze 71.
[88]) Riehm, Schuldopfer 101; Oehler, Theologie 487.
[89]) Wurster, Priesterkodex 130.

Die Benennung des Lammes, mit dessen Blut ein ganz eigenartiger Ritus vorgenommen wird, mit asham ist recht auffallend. Es handelt sich um keine Veruntreuung oder Schädigung Jahwes, auch nicht darum, daß durch die Krankheit bestimmte Kulthandlungen unmöglich gemacht worden waren, so daß also der Wiedergenesene zu bestimmten Restitutionsleistungen verpflichtet worden wäre.[90]). Es ist vielmehr ein Opferritus für sich, der eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Ritus der Priesterweihe hat (Lev 14, 14—18, vgl. 8, 23—24). Der Verfasser unseres Gesetzes hat diesem Ritus den Namen Asham gegeben.[91]) Es geht aber zu weit, zu sagen, daß er das Ashamopfer nur aus dem dunklen Gefühl heraus fordere, daß die außerordentliche Verunreinigung das Spielen des ganzen Sühnopferapparates erheische, daß er aber mit dem Wesen des Ashamopfers nicht recht vertraut sei.[92]) Solche Auffassung ist nur möglich, wenn man als Hauptmerkmal des Ashamopfers den Ersatz von Veruntreutem ansieht. Eine solche Wesensbestimmung des Asham ist aber nach dem Bisherigen einseitig und durch die Texte in keiner Weise begründet.

Das Ashamopfer beim Aussätzigen erklärt sich viel ungezwungener als ein Weiheopfer, das dem Wiedergenesenen die verlorene Heiligkeit wiedergibt. Der Krankheitszustand hatte den Charakter der Heiligkeit zerstört, den Menschen aus dem Verbande der heiligen Gemeinde ausgeschlossen. Es handelt sich also auch hier um eine Beeinträchtigung der charakteristischen Heiligkeit, um eine Art Sakrileg, dem der Aussätzige verfallen gedacht ist. Aus diesem sakrilegischen Zustand wird er durch das Weiheopfer mit seiner an die Priesterweihe erinnernden Zeremonie befreit und wieder als Vollbürger in die heilige Gemeinde aufgenommen. Das Opfer Ashamopfer zu nennen[93]), legte sich von selber nahe, wenn man in Israel Opfer kannte, die bei Verletzung spezifischer Heiligkeit erforderlich waren.

---

[90]) Baentsch, Ex.-Num. 370.
[91]) Kurtz, Opfer 323 f.; Herrmann, Sühne 88.
[92]) Bertholet, Lev. 16.
[93]) Ehrlich, Randglossen II 48.

In der Sündopfergesetzgebung werden zwei Gruppen von Sünden genannt, die ein Ashamopfer erfordern: bei den einen handelt es sich um Mißbrauch an heiligen Dingen (Lev 5, 14), bei den anderen um Veruntreuungen den Menschen gegenüber (5, 20—26). Es handelt sich also um Eigentums- oder Rechtsverletzungen, sei es an Jahwe, sei es an Mitmenschen [94]), um Störung des Bundesverhältnisses durch Beeinträchtigung der Besitzansprüche Gottes oder der Menschen. [95])

Bei diesen Eigentumsvergehen wird die Rückerstattung des Veruntreuten mit $^1/_5$ Aufschlag verlangt (Lev 5, 16. 24). Es ist begreiflich, daß man in dieser auffälligen Bestimmung den Schlüssel zum Wesen des Ashamopfers gefunden zu haben glaubte und das Asham wesentlich mit Restitution verbunden dachte. [96])

Allein abgesehen davon, daß das Gesetz Lev 5, 17—19 das Ashamopfer ganz allgemein auch auf Fälle ausdehnt, bei denen von einer Wiedererstattung keine Rede ist, und in der wirklichen Opferpraxis tatsächlich oft Ashamopfer in Fällen verlangt werden, in denen der Natur der Sache nach durchaus keine Restitution möglich ist, ja der Begriff der Eigentumsverletzung nur gezwungen aufrecht erhalten werden kann wie beim Asham des Nasiräers und des Aussätzigen, so erscheinen auch die beiden Gesetze 5, 14—16 und 5, 20—26 das Hauptgewicht nicht auf Wiedererstattung, sondern auf eine bestimmte Eigenart der Sünde zu legen, die mit dem Ausdruck מעל (5, 14. 21) näher bezeichnet ist.

מעל wird als Treulosigkeit, und zwar versteckte Treulosigkeit [97]), als Veruntreuung [98]), als Verletzung der Bundesrechte [99]), als Eingriff in das Eigentum eines anderen [1]) erklärt. Das Richtige dürfte wohl Ehrlich gesehen haben [2]), der den Ausdruck מעל als terminus technicus faßt und als

---

[94]) Scholz, Altertümer II 161; Riehm, Schuldopfer 95, 97.

[95]) König, Theologie 302.

[96]) Rink, Schuldopfer 373, 380; Kalish, Leviticus I 273; König, Theologie 302; Gayford, Sacrifice 45.

[97]) Hengstenberg, Authentie II 218.

[98]) Baentsch, Ex.-Num. 320.

[99]) Riehm, Schuldopfer 95.

[1]) Benzinger, Archäologie 376.

[2]) Randglossen II 18.

sakrilegischen Akt gegen Gott oder Gott geweihte Sachen erklärt. In diesem Sinne wird auch מעל fast durchweg gebraucht. Entweder es handelt sich um Abfall von Gott (Lev 26, 40; Num 31, 16; 1 Chron 5, 25; 2 Chron 12, 2; 28, 19. 22; 29, 6. 19; Neh 1. 8) oder um gesetzwidrigen Gottesdienst (Ez 20, 27; Jos 22, 22. 31; 2 Chron 26, 16. 18), um Wahrsagerei (Lev 19, 26, 31), um stammfremde Weiber (1 Chron 10, 13; Ezr 10, 10; Neh 13, 27) oder um Verletzung der Cheremvorschriften (Jos 7, 1; 1 Chron 2, 7; 10, 13), immer handelt es sich um eine Sünde gegen die Gottheit im eigentlichen Sinne des Wortes, gegen das Heilige, gegen die spezifische Heiligkeit. In diesem Sinne wird מעל auch in unseren Gesetzen (Lev 5, 12. 21; Num 5, 6; vgl. Num 5, 12. 27) genommen werden müssen. Im Gesetze Lev 5, 12—14 ist die Bedeutung klar. Hier handelt es sich um Veruntreuung Gott geweihter Sachen, um Zehntenhinterziehung und ähnliche Dinge. Hier ist der Begriff des Gottesräuberischen deutlich gegeben. Weniger klar scheint dies in dem anderen Gesetze zu sein (Lev 5, 20—26), in dem es sich um Veruntreuungen dem Mitmenschen gegenüber handelt. Warum wird hier der Begriff des מעל angewendet? Soll die Beeinträchtigung und Verletzung fremder Rechte und Ansprüche unter den Gesichtspunkt der Bundestreue gegenüber Jahwe gestellt sein[3]), so fragt es sich, warum nicht jeder Diebstahl, ja jeder Eingriff in fremde Rechte unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird. Das Alte Testament kennt Rechtsverletzungen, die durchaus nicht als Bundesuntreue gegen Jahwe gedeutet werden (Ex 21, 37—22, 14). Wenn also in unserem Gesetze bestimmte Eigentumsverletzungen nach besonderem Recht behandelt werden, dann müssen sie durch irgendeine Eigenart aus ähnlichen Rechtsverletzungen herausgehoben und in die Gruppe von sakrilegischen Akten (מעל ביהוה) überführt erscheinen. Den Schlüssel zur Erklärung des Gesetzes bietet Vers 22. Der Vers wird im Anschluß an Vers 24 gewöhnlich als koordiniertes Satzglied übersetzt, so daß der Sinn des Ganzen wäre: Wer seinem Nächsten etwas ableugnet oder seinen Nächsten übervorteilt oder etwas Verlorenes, das er gefunden hat, ableugnet oder

[3]) Kurtz, Opferkultus 164.

einen falschen Eid schwört ...[4]). Die koordinierende Übersetzung ist irreführend. Das Zeugnis von Vers 24, in dem der Falscheid mit einem koordinierten או angefügt ist, kann nicht ausschlaggebend sein. Da die Septuaginta das koordinierende או in Vers 24 gar nicht übersetzt, darf es wohl als in den Text eingedrungen angesehen werden. Die Stelle wäre dann zu übersetzen: „Wer etwas von diesen Dingen tut, indem er einen Eid dabei leistet, das heißt, den Namen Gottes anruft"[5]). Diese Übersetzung legt sich auch sachlich nahe. Das israelitische Recht kennt nämlich einen Gottesentscheid, der bei unsicheren Besitzverhältnissen angewendet wird. Ist irgendein Depositum abhanden gekommen und der Dieb nicht feststellbar, dann hat der Hauseigentümer vor die Gottheit zu treten, um auf solche Weise festzustellen, ob er an dem Verluste schuld ist oder nicht (Ex 22, 6—10). Diese Klarheit wurde nun wohl entweder durch einen Eid (Ex 22, 7. 10) oder durch ein Gottesurteil (22, 8) geschaffen.

Unser Gesetz Lev 5, 20—26 setzt diese Art der Entscheidung über den Besitzstand voraus und regelt die Sühneleistung, die wegen Veruntreuung verbunden mit Eidesleistung notwendig wird. Die ganze Angelegenheit ist durch den Eid zu einem מעל geworden, wird aus der Sphäre des rein Bürgerlichen herausgehoben und in die Sphäre des Geistlichen übergeleitet, es ist ein sakrilegischer Akt geworden.[6]) Die Restitutionsforderung wird somit auch nach den Grundsätzen behandelt, wie sie bei geistlichen Dingen üblich sind. Bei Veruntreuung an geistlichen Dingen wird eine Wiedererstattung von $^6/_5$ des veruntreuten Wertes verlangt (Lev 5, 16). Dieser Satz ist der gewöhnliche bei gottgeweihten Sachen, bei Gelübden und Zehnten. Handelt es sich um Einlösung eines Gott geweihten Tieres (Lev 27, 13—27) oder um versprochene Grundstücke und Immobilien (27, 19. 15), handelt es sich um einen Teil des Zehnten, der eingelöst werden soll, immer muß dem geschätzten Wert des Gelobten ein Aufgeld von 20% des Wertes dazu bezahlt werden.

---

[4]) Holzinger in: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I 169.
[5]) Bertholet, Lev. 17.
[6]) Ehrlich, Randglossen II 124.

Man hat angenommen, daß diese Sünden gegen das Eigentum des Mitmenschen absichtlich mit vollem Bewußtsein, ja mit Bosheit begangen sein konnten.[7]) Dem widerspricht aber von vornherein die Tatsache, daß für alle Sünden, die durch ein Sühnopfer sühnbar erklärt werden, immer vorausgesetzt wird, sie seien nicht mit erhobener Hand (Num 15, 30), sondern unabsichtlich geschehen. Weiterhin wäre es auffällig, daß gerade für solche Veruntreuungssünden, die durch einen Eid qualifiziert sind, keine strengeren, ja bedeutend erleichterte Ersatzansprüche gestellt werden, als sie sonst üblich sind. Bei offenbaren Veruntreuungen wird Ersatz bis zum Doppelten (Ex 22, 3. 6), ja Fünffachen verlangt (Ex 21, 37). Man will diese auffällige Tatsache, daß in unserem Gesetz der Schuldige so leicht wegkommt, daraus erklären, daß der Betreffende seine Schuld freiwillig gesteht, und weist zur Begründung auf Num 5, 7 hin.[8]) Die Novelle Num 5, 5—8 setzt unser Gesetz voraus und regelt die Wiedererstattung der $^6/_5$ des veruntreuten Wertes für den Fall, daß der berechtigte Besitzer nicht mehr auffindbar ist. Das Gesetz sagt Vers 7 יהתודו. Das Hitpael von ידה hat an keiner der Stellen, in denen es gebraucht wird (Dan 9, 4. 20; Ezra 10, 1; Neh 1, 6; 9, 2. 3; Lev 5, 5; 16, 21; 26, 40) den Sinn von „gestehen", „offenbaren", es hat nur den Sinn, sich als Sünder bekennen, sich eingestehen, daß man gesündigt hat und dies auch bekennen.[9]) Der Ausdruck ist kulttechnischer Art und bezeichnet eine Sache, die am besten mit dem allgemeinen Sündenbekenntnis der christlichen Kirche, der Offenen Schuld oder dem Confiteor verglichen wird. Von einem Sündenbekenntnis bei Darbringung des Opfers ist keine Rede. Man kann ja auch bezweifeln, daß der Unterschied zwischen juristisch publiken und geheimen Sünden[10]) im alten Israel so ausgeprägt war, um eine derart verschiedene Behandlung zu rechtfertigen.

Wenn nun auch in unserem Gesetz die Unabsichtlichkeit des Vergehens nicht eigens betont ist, so muß sie doch im

[7]) Scholz, Altertümer II 161; Kalish, Lev. I 273.
[8]) Kurtz, Opferkultus 167; Haneberg, Altertümer 413.
[9]) Ehrlich, Randglossen II 17.
[10]) Riehm, Schuldopfer 103.

Zusammenhang mit dem Ganzen vorausgestzt werden. Es läßt sich sehr wohl denken, daß einer im guten Glauben seinen Besitzstand mit einem Eide zu erhärten sucht, und später stellt sich heraus, daß er eben im Irrtum war. Diesen Fall scheint unser Gesetz vorauszusetzen. Will man aber diese Sünde nicht als Unwissenheits- oder Übereilungssünde ansehen [11]), dann liegt auf jeden Fall eine weit laxere Auffassung über die „mit erhobener Hand begangenen Sünden" vor, als wir sie sonst im Alten Testament finden. [12])

Der Anlaß zum Ashamopfer ist nach dem Vorausgehenden ein Vergehen gegen die Gottheit selber, sei es an heiligen Sachen, sei es an heiligen Personen, sei es gegen eine geforderte spezifische Heiligkeit, sei es durch Mißbrauch des Gottesnamens [13]), er ist im letzten Grund ein sakrilegischer Akt, der durch die besondere Form des Ashamopfers gesühnt werden muß. [14])

[11]) Kautzsch, Theologie 348; Köberle, Sünde 319.
[12]) Holzinger, Hlg. Schrift des A. T. I 169.
[13]) Hesychius, Mg 93, 84; Procopius, Mg 87/1, 714.
[14]) Dussaud, Sacrifice 127.

Lebenslauf.

Am 22. März 1891 wurde ich in Mitterfels (Bayer. Wald) geboren. Meine Eltern sind der Bezirksamtsoffiziant Georg Schötz und seine Frau Babette geb. Wagner.

Im August 1909 trat ich nach der Reifeprüfung am Humanistischen Gymnasium Landshut (Niederbayern) in den Franziskanerorden. Die philosophisch-theologische Ausbildung erhielt ich im Provinzstudium der bayerischen Franziskaner in München, St. Annakloster. 1914 erhielt ich die Priesterweihe und wurde die folgenden Jahre in der Seelsorge verwendet. 1920/21 praktizierte ich an der Bayerischen Staatsbibliotbek in München und bestand Ostern 1921 das Staatsexamen für den höheren Bibliotheksdienst. 1924 wurde ich von der Philosophischen Fakultät der Universität in München mit der Arbeit „Die neuen Inschriften Tiglatpilesers I" zum Dr. phil. promoviert.

Für meine theologische Weiterbildung habe ich zu danken den Professoren Joh. Göttsberger und Jos. Sickenberger (München), Ernst Sellin und Hugo Greßmann † (Berlin), besonders aber den Professoren an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau, deren Vorlesungen und Übungen ich im Sommersemester 1929 und im Wintersemester 1929/30 besuchte: Altaner, Maier, Poschmann, Schubert, Schulz, Seppelt, Triebs. Professor Dr. A. Schulz hat mir bei der Arbeit verstehendes Vertrauen und fördernde Anregung entgegengebracht.

Meinen Dank in Worte zu kleiden vermag ich nicht. Er soll sich in der Treue zu den theologiewissenschaftlichen Grundsätzen auswirken, die den genius loci der Breslauer Universität verwirklichen.